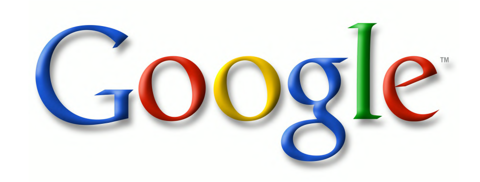
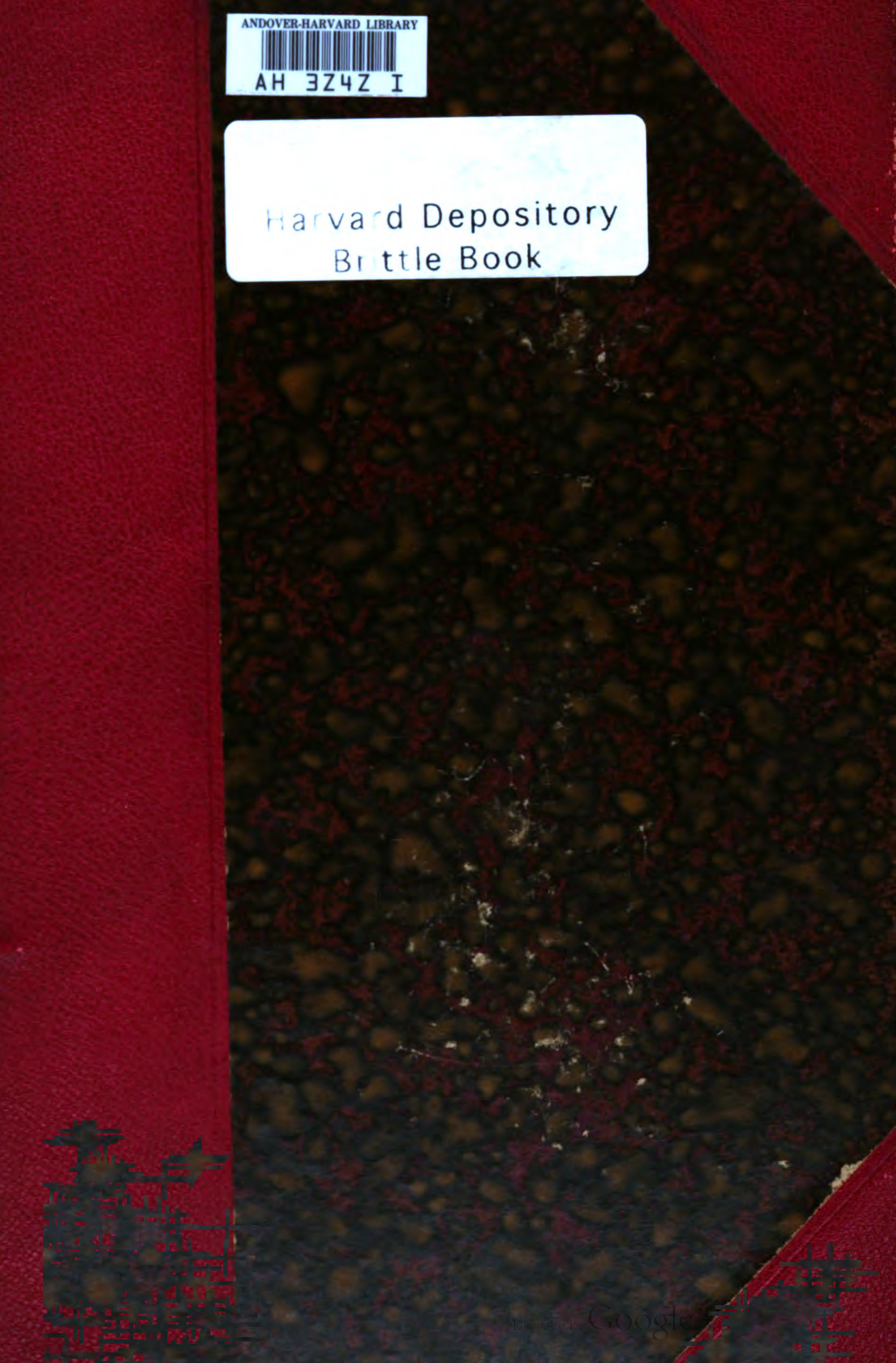





NT. Com (6)
4802


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



2 v., $ u. ba

Ezra Abbot

March 3, 1883.

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX ROMAINS

LAUSANNE — IMPRIMERIE GEORGES BRIDEL

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX ROMAINS

PAR

HUGUES OLTRAMARE

Pasteur et Professeur de théologie à l'Université de Genève.

TOME PREMIER

GENÈVE
A. CHERBULIEZ & Cie, ÉDITEURS
9, Grande Rue. 9.

PARIS
A. FISCHBACHER, LIBRAIRE
33, rue de Seine, 33.

1881

MATIÈRE DU TOME PREMIER

AVANT-PROPOS

Après les Evangiles, qui nous racontent la vie de Jésus, aucun écrit du Nouveau Testament ne se peut comparer à l'épître de saint Paul aux Romains ; nul n'a joué dans l'histoire de l'Eglise un rôle aussi important.

Nous possédons dans cette lettre une prédication vivante du christianisme ou, comme l'on s'exprimait dans ces temps-là, de « l'Evangile » tel que saint Paul l'a compris, professé et prêché avec tant de succès aux nations païennes, il y a plus de dix-huit siècles. C'est l'œuvre originale et authentique d'un grand chrétien et du plus illustre des apôtres ; le fruit mûri de son expérience personnelle, de ses réflexions intimes, des luttes qu'il a si vaillamment soutenues, ainsi que de l'Esprit de Dieu, qui a transformé cette âme ardente et éclairé cette puissante intelligence de ses rayons divins. On y trouve l'exposition des convictions religieuses qui firent son dévouement, sa force, sa consolation, ses espérances, en un mot sa vie. C'est la clef de toutes ses autres épitres.

Cette lettre, fort développée, est une œuvre magistrale. L'apôtre, avant de la dicter, l'avait ordonnée d'avance, tout entière, dans son esprit, et s'y était préparé dans le recueillement de la méditation. Nulle polémique n'y vient troubler la sérénité de son sentiment religieux. Dans les passages où il est appelé à adresser des reproches à « ses frères selon la chair, » une émotion sym-

pathique l'anime, pendant que son regard demeure fixé sur les principes. Il annonce l'Evangile en le mettant directement en rapport avec les besoins universels et imprescriptibles que le péché fait naître dans la conscience humaine, le posant ainsi sur son vrai et éternel fondement, et le présentant comme « la puissance de Dieu pour le salut, » en face de l'impuissance de l'homme. Il le montre répondant aux besoins de pardon et de grâce, de régénération et de force, de réconciliation et de paix avec Dieu, d'espérances éternelles, qui travaillent en tout temps, en tout lieu et en toute nation les âmes labourées par le péché, soumises à son empire et ayant perdu, avec la sainteté, le bonheur des cieux. Il expose le plan éternel de l'amour de Dieu pour le salut de l'humanité, réalisé, au temps voulu, par la vie et par la mort de Jésus. Il ne quitte jamais le terrain religieux, pas même dans les passages où il aborde les considérations les plus élevées, et s'abandonne à la plus haute contemplation. On sent toujours que c'est le chrétien qui parle, l'apôtre qui évangélise, non le docteur qui spécule : c'est des profondeurs d'une foi mystique et d'une vie religieuse intense que tout jaillit. Cette épître, qui est en même temps une sorte de manifeste, est pour le chrétien comme pour l'Eglise un guide sûr, — pour le pasteur et pour le théologien une source intarissable d'instruction, — pour tous un trésor inappréciable.

Peu d'écrits ont été aussi souvent lus et relus, médités et commentés. Dès les temps anciens, cette lettre a été un objet d'étude : Chrysostome lui a consacré une série de trente-deux homélies. Les réformés, en particulier, l'ont remise en lumière et l'ont prise pour drapeau, parce que, par sa doctrine de la justification par la foi, elle rouvre les sources de la vie religieuse en s'opposant à toute tendance légale et aux mérites des œuvres, qui ont envahi de bonne heure l'Eglise et ont obscurci le glorieux éclat de la grâce de Dieu. Par ce côté-là, elle est bien chère aux Eglises évangéliques, et elle sera toujours leur plus ferme boulevard contre l'Eglise romaine.

Cette étude, du reste, s'impose d'autant plus nécessairement, que l'apôtre expose sa conception religieuse en usant d'un langage qui lui est propre, et que sa pensée n'apparaît pas toujours avec une clarté suffisante, surtout pour nous, qui ne parlons point la même langue, et qui vivons dans un temps si éloigné et dans un milieu si différent. On y sent trop l'absence de ce travail littéraire qui s'attache à élaborer la forme en même temps que les idées, afin de leur donner, en vue des lecteurs, toute la netteté et la précision désirables. Aussi bien l'apôtre n'est-il point, à proprement parler, un écrivain. Il écrit comme il parle, sans recherche et sans art. Il dicte en s'abandonnant à ses pensées, et celles-ci se pressent souvent à son esprit avec une richesse et une émotion qui engendrent de l'obscurité dans l'expression et des imperfections dans le style. Elles se précipitent serrées, concises et abondantes comme un torrent qui bouillonne, plutôt qu'elles ne coulent avec la limpidité d'un fleuve qui suit un cours tranquille. Ces déficits bien naturels chez un homme qui n'a pas les habitudes littéraires de l'écrivain, ont l'inconvénient de rendre la lecture de la lettre assez laborieuse et d'étendre parfois, comme un voile, sur sa pensée.

Il en est résulté d'assez graves désaccords dans l'interprétation. Bien des exégètes se sont mépris. On a prêté à l'apôtre des théories qui ne sont point les siennes, et qui ont provoqué des jugements défavorables et des antipathies injustes. On a accusé Paul d'inconséquences logiques, de raisonnements rabbiniques, absurdes même (*Krehl*, commentaire, p. XIX); on lui a reproché d'enseigner « des dogmes qu'aucun théologien éclairé de notre siècle ne saurait approuver » (*Fritzsche*, comm. p. XXXI). Récemment encore, M. Ernest Renan, dans son *Saint-Paul*, (p.485) ne l'a pas ménagé. A l'en croire, « la doctrine de Paul est opposée à tout sens humain. » « Cet écrit, » dit-il en parlant de l'épître aux Romains, « devint plus tard le résumé du christianisme dogmatique, la déclaration de guerre de la théologie à la philosophie, la pièce capitale qui a porté toute une classe d'â-

pres esprits à embrasser le christianisme comme une manière de narguer la raison en proclamant la sublimité et la crédibilité de l'absurde. »

Tout en reconnaissant que les déficits littéraires de la lettre, et les difficultés qu'ils créent pour arriver à bien saisir la pensée de l'apôtre, ont pu lui faire attribuer, non sans quelque apparence de vérité, des théories si durement qualifiées, nous croyons devoir nous inscrire en faux contre ces jugements et être en mesure d'affirmer qu'ils ne reposent en réalité que sur de fâcheuses interprétations trop généralement admises et obstinément soutenues dans un but dogmatique. Au lieu de s'attacher fermement au texte et d'y rechercher la pensée de l'auteur pour elle-même, d'une manière suivie, harmonique et indépendante, on ne l'aborde trop souvent qu'avec des idées préconçues, pour tirer l'épître à soi et la faire servir à ses intérêts dogmatiques. On la manie comme une arme de guerre. C'est là qu'il faut chercher, plus encore que dans la lettre elle-même, la grande cause des étrangetés qu'on prête à l'apôtre et de la méconnaissance de ses véritables enseignements. Nous n'en voulons d'autre preuve que la division des commentateurs en deux camps opposés et l'impossibilité où ils se trouvent, les uns et les autres, de présenter un système harmonique des pensées de Paul, en un mot une synthèse.

Déjà en 1837, alors que nous étions étudiant en théologie et témoin des débats théologiques qui signalèrent ce qu'on a appelé chez nous « le Réveil, » les enseignements divergents et même contradictoires attribués par les uns et par les autres à l'épître, nous avaient troublé, et ne sachant à qui entendre, nous prîmes la résolution de fermer l'oreille à ces voix discordantes, pour nous adresser à l'écrit lui-même, persuadé que le grand apôtre avait plus d'esprit et de logique que ses interprètes. Dès cette époque, cette épitre n'a cessé de faire l'objet de notre étude, et finalement le jour s'est fait à nos yeux.

En 1843, nous publiâmes un premier volume de commentaires

sur les cinq premiers chapitres, jusqu'au verset 11. Nous dûmes suspendre notre publication, parce que des charges nouvelles nous furent imposées, en sorte que nous ne pouvions plus consacrer à ce travail que nos heures de loisir. Ce contretemps nous affligea d'abord; plus tard nous nous en sommes félicité. Cette lenteur forcée nous a été fort utile : elle a mûri notre pensée, accru notre expérience, élargi le cercle de nos connaissances; elle nous a surtout appris à ne pas vouloir marcher trop vite à la solution des problèmes, à revenir souvent en arrière et à remettre maintes fois notre ouvrage sur le métier; enfin elle nous a permis de le contrôler sévèrement à la lumière des savants travaux qui ont paru durant ces dernières années. Bref, nous nous sommes complu dans cette lenteur qui transformait les heures de travail en heures pleines d'édification et de charmes. Ce tête-à-tête avec l'apôtre, cet entretien toujours interrompu, mais toujours repris *con amore*, dans lequel il nous était donné de pénétrer lentement mais de plus en plus intimement dans ses pensées et dans les émotions de son cœur, nous le faisait aimer, et nous a inspiré une grande vénération pour ce penseur profond, ce chrétien dévoué, ce vaillant homme de Dieu. Ses enseignements, pleins de vérité et de cœur, ont fortifié nos convictions chrétiennes et produit en nous une paix de conscience inaltérable. Que de bien sa parole nous a fait ! C'est avec un sentiment de regret que nous avons vu arriver le terme de notre travail, et en nous séparant de notre œuvre pour la livrer à la publicité, nous ne demandons à Dieu qu'une chose, c'est que la parole de l'Apôtre soit pour nos lecteurs, comme elle l'a été pour nous, une source abondante de lumière, de joie et de paix.

HUGUES OLTRAMARE,
Pasteur et Professeur de théologie.

Genève, 1er novembre 1881.

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉPITRE AUX ROMAINS

LITTÉRATURE DE L'ÉPITRE

Le nombre des ouvrages qui ont été écrits sur l'épître aux Romains est trop considérable pour que nous cherchions à en donner le catalogue complet. Chaque année on voit paraître quelque commentaire nouveau, parce qu'on n'est pas encore arrivé à une solution satisfaisante des difficultés que cette épître renferme. Nous citerons les principaux de ces ouvrages pour faire connaître les sources où l'on peut puiser, et que nous avons consultées nous-même.

I. Les Pères de l'Eglise grecque rendent moins de services qu'on ne serait tenté de le croire tout d'abord, et leurs travaux sur l'épître aux Romains n'ont guère plus qu'un intérêt historique. Par suite de leurs idées sur la loi, le péché et la liberté de l'homme, ils n'ont pas pénétré bien avant dans les doctrines de Paul, et passent souvent sur les plus grandes difficultés en prêtant simplement à l'apôtre leur propre point de vue. — **Origène** (m. 253) a fait un commentaire dont nous ne possédons plus que la traduction latine de Rufin. (Origenis opp. omnia, T. IV, éd. de la Rue, Paris 1733, ou T. VI, VII, éd. Sommetzsch. Berolini 1837.) Les passages grecs originaux qui nous ont été conservés dans une

collection exégétique connue sous le nom de *Philocalia* (ibid. T. XXV) montrent que Rufin a souvent traduit fort librement. — **Chrysostôme** (m. 407) a publié une série d'homélies explicatives et édifiantes. C'est l'ouvrage le plus distingué des Pères grecs sur cette matière; il est assez généralement suivi par ceux qui sont venus plus tard (Homiliæ XXXII, in ep. ad Rom. T. IX, éd. Montfaucon). — **Théodoret** (m. 457?), Comm. in 14 div. Pauli epistolas. (Voy. Theodoreti opp. omnia, ed. Jacobi Sirmondi. T. III. Lutetiæ Parisiorum 1643. Nouv. éd. de A. Nœsselt. Halle 1771.)

Parmi les Pères latins, on peut citer d'abord un commentaire sur les treize épîtres de Paul connu sous le nom d'**Ambrosiaster**, parce qu'on l'a faussement attribué à Ambroise. (Voy. Ambrosii opp. Basil. 1567.) Augustin en cite un passage (Cont. duas epp. pelagianorum, IV, 4. 7, p. 311. T. IX. ed. Bened.) et nomme l'auteur « Sanctus Hilarius. » Plusieurs savants (voy. Pelt, comm. in epp. ad Thess. 1829, p. 37. Rosenmüller, III, p. 589. Comp. Baur, Tüb. Zeitschrift, 1836, p. 141) ont conjecturé que ce devait être un diacre de l'Eglise romaine, qui vivait du temps de Damase, dans la seconde moitié du IV[e] siècle. Jaq.-Th. Plitt (voy. Herzogs Encycl. 2[e] éd., article Ambrosiaster) pense que ce commentaire est l'ouvrage de plusieurs auteurs successifs. Le commentaire sur l'épître aux Romains serait la partie la plus ancienne et remonterait effectivement à l'époque du pape Damase, sans qu'on puisse dire quel est cet Hilaire à qui Augustin l'attribue.

La dispute d'Augustin et de Pélage provoqua une étude approfondie de l'épître aux Romains. **Augustin** (m. 430) avait entrepris de l'expliquer, lorsqu'il était encore presbytre. Il avait commenté l'adresse (I, 1-7) sous le titre d'Expositio ep. Pauli ad Rom. inchoata, et avait composé une Expositio quærumdam propositionum ex ep. ad Rom., en s'en tenant au point de vue des Pères grecs. Mais, à la suite de ses discussions avec Pélage, ses idées sur le péché et le libre arbitre s'étant profondément modifiées, il répudia ces essais (voy. Retractationes, I, 25), en sorte qu'il faut aller chercher çà et là, dans ses écrits contre le pélagianisme, ses commentaires sur les principaux passages de l'épître aux Romains. (Voy. S. Aur. Augustini opp. omnia. éd. des Béned. de Saint-Maur. Paris 1689-1700.) — Quant à **Pélage**, il maintient le point de

vue des Pères grecs. G.-J. Vossius a montré (Hist. Pelag. 1, 4) que les commentaires sur les épîtres de Paul qui se trouvent dans S. Hieronymi opp. (T. XI. éd. Wallorsi) et dans S. Aur. Augustini opp. omnia (ed. Bened. Appendice, T. XII. Antverpiæ 1703) lui appartiennent (XII, p. 337).

II. Le moyen âge n'a guère produit que des compilations. **Jean de Damas** (m. entre 754 et 787) a fait un commentaire sur les épîtres de Paul, qui n'est, pour l'ordinaire, qu'un extrait des homélies de Chrysostôme, dont il s'écarte rarement (voy. Joh. Damasceni opp. omnia, Le Quien. Parisiis 1712). — On attribue à **Ecumenius**, évêque de Tricca en Thessalie, à la fin du X[e] siècle, et vraisemblablement à tort (voy. Nœsselt, de catenis patr. græc. p. 26) un commentaire sur les épîtres de Paul (voy. Œcumenii commentaria, Lutetiæ Parisiorum 1630). L'auteur joint souvent à son interprétation, sous forme d'extraits et sans les discuter, les opinions divergentes d'autres pères, en particulier d'Eusèbe, d'Athanase, de Basile le Grand, des deux Grégoire, Théodoret, Photius, Severianus, etc. — **Théophylacte**, archevêque de Bulgarie (m. 1107), a laissé un commentaire sur les épîtres de Paul (voy. *Θεοφυλάκτου ἐξήγησις τ. ἐπιστ. τ. ἁγ. Παύλου*. Stud. et cura Dom. Augustini Lindselli. Londini 1636). Les œuvres d'Augustin semblent inconnues à ces Pères, en sorte qu'ils ne participent pas au mouvement exégétique qu'elles ont provoqué. Ils continuent le point de vue de leurs devanciers grecs.

Parmi les ouvrages latins, on peut citer les Commentaria in omnes P. epp., attribués à **saint Anselme**, et imprimés dans ses œuvres (voy. S. Anselmi archiepiscopi, opp. omnia. T. II. Coloniæ Agrippinæ 1560). On croit que ces commentaires sont d'Hervæus (Hervé), moine bénédictin qui vivait vers l'an 1130 (voy. Mouri, Dict. éd. Drouet, Paris 1759. T. V). Ils appartiennent à la tendance augustinienne. — **Hugo de Sancto Victore** (m. 1141), In divi Pauli ad Romanos epistolam, Annotationes elucidatoriæ; Quæstiones et decisiones in ep. ad Romanos (voy. M. Hugo de S. Vict. Rotomagi 1641). Œuvre scolastique plus propre à embrouiller la matière de l'épître qu'à l'élucider. — **Abélard** (m. 1142), Comm. sup. S. Pauli ep. ad Romanos (voy. Opp. Parisiis, 1616).

III. La Renaissance est l'aurore de travaux exégétiques plus indépendants de la tradition. La philologie commence à reprendre ses droits, et les commentateurs se débarrassent peu à peu du sens multiple et des formes de la scolastique. Citons, à propos de l'épître aux Romains, **Nicolas de Lyrâ** (m. 1340), qui peut être considéré comme l'un des précurseurs de ce mouvement et dont les Postillæ perpetuæ in universa Biblia parurent pour la première fois à Rome en 1471 et 1472. Elles eurent plusieurs éditions et furent publiées en français à Paris, en 1511. — **Laurentius Walla** (m. 1457), Annotationes in N. T. ex diversorum utriusque linguæ codicum collatione. Edid. Erasmus. Lutetiæ 1505. — **Faber Stapulensis** (Le Fèvre d'Estaples, m. 1536), Comm. in epp. Pauli, Lutetiæ 1512. — **Desiderius Erasmus** (m. 1536) est le représentant le plus accompli des humanistes de la Renaissance. Par ses grandes connaissances philologiques, par son sens droit, par la finesse et l'indépendance de son esprit, il ouvre la voie à une exégèse s'attachant au texte de l'Ecriture. Il exerça une grande influence par la publication de son N. T. accompagné d'annotations, en 1516, et par ses Paraphrases in N. T., qui parurent à Bâle et à Louvain, de 1517-1533.

IV. Les temps modernes pendant et après la Réformation jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. — La liberté dans les recherches, les discussions religieuses, une plus grande connaissance de la langue grecque, mais surtout une foi vive et profonde, donnent naissance à des ouvrages originaux et distingués, particulièrement dans le XVI[e] siècle. Malheureusement l'exégèse est complètement dominée par le dogme et les commentaires portent fortement l'empreinte dogmatique de leurs auteurs.

a) Les exégètes catholiques manquent d'indépendance; plus on avance, plus on sent peser sur leurs recherches et sur leurs opinions l'autorité de l'Eglise et les décrets du concile de Trente. — **Cajetan** (Jacques de Vio, m. 1534), Epistolæ Pauli et aliorum Apostolorum castigatæ. Venetiis 1531. — **Jacques Sadolet** (m. 1547), In Pauli epistolam ad Rom. commentariorum libri tres. La première édition est fort rare. Cet ouvrage ne fut pas goûté de l'Eglise romaine, et Sadolet modifia les passages les plus choquants dans une deuxième édition. Lyon 1536-1537. — **Alph. Salmeron**,

jésuite (m. 1585.), Commentarii in omn. epp. Pauli, T. XIII. Coloniæ Agrippinæ 1614. — **Bend. Justinien**, Explanationes in omnes epp. Pauli. Lugduni 1612. — **Guill. Estius** (Van Est, m. 1613), In omnes beati Pauli et septem cath. Apost. epp. commentaria. Lutet. 1679. Rotomagi 1709. L'auteur s'attache à réfuter les hérésies anciennes et les doctrines des réformateurs. Les catholiques l'accusent d'être tombé dans de graves erreurs touchant les questions de la grâce. — **Cornelius a Lapide** (Van den Steen), jésuite (m. 1637), Comm. in V. et N. T. Paris 1621. Il jouit encore d'une sorte d'autorité dans l'Eglise romaine. Son commentaire sur les épîtres de Paul (Comm. in omnes d. Pauli epistolas. Ultima ed. Antwerpæ 1679) est particulièrement estimé; c'est une œuvre d'érudition et d'apologie du dogme catholique-romain. Il admet le sens multiple et en surcharge son commentaire. — **Dom Calmet Augustin**, bénédictin (m. 1757), Commentaire littéral sur tous les livres de l'A. et du N. Testament. Paris 1707-1716. 3e éd. Paris 1724-26. — **Harduinus**, jésuite (m. 1729), Commentarius in N. T. Amst. 1741.

C'est aux interprètes évangéliques qu'on doit surtout appliquer ce que nous avons dit des caractères plus larges de l'exégèse à cette époque. Les principaux sont, *b*) parmi les réformés (*XVIe siècle*) : **Udalr. Zwingli** (m. 1531), Annott. in ep. ad Rom. (voy. vol. VI. Huld. Zwinglii opera, publiés par Melch. Schuler et Joh. Schulthess. Zurich 1828-1842). — **J. Ecolampade** (m. 1531), In ep. B. Pauli Ap. ad Rom. Adnott. Basileæ 1526. — **Martin Bucer** (m. 1551), Metaphr. et enarrat. in ep. Pauli ad Rom. Argentorati 1536. — **H. Bullinger** (m. 1554), Comm. in omn. epp. App. Tiguri 1539. — **Wolfg. Musculus** (m. 1563), Comm. in ep. Pauli ad. Rom. Basil. 1555. — **J. Calvin** (m. 1564), Commentaires sur toutes les epistres de l'apostre saint Paul, et aussi sur l'epistre aux Hebrieux, etc. 1560, éd. revue, Lion 1563. « C'est le grand exégète de la Réformation » (Immer, Hermen). Son commentaire sur l'épître aux Romains est un travail original et profond, une œuvre magistrale. Il appartient à la tendance augustinienne et a exercé et exerce encore aujourd'hui une immense influence sur les croyances réformées. — **Petr. Martyr** (Vermigli, m. 1562), In. ep. Pauli ad Rom. Commentarius. 3e éd. Basil. 1570. — **Théod. de Bèze** (m.

1605), Nov. Testamentum. 1556. 1565. L'édition de 1598 est « quam accuratissime emendata et aucta, ut quodam modo novum opus videri possit. » L'exemplaire de la bibliothèque de Genève renferme encore à la marge diverses corrections de la main même de Théod. de Bèze. — (*XVII*e *siècle.*) — **J. Piscator** (m. 1626), Comm. in omn. libros V. et N. Test. Herborn 1601. — **Dav. Paræus** (m. 1622), Opp. theologica, exegetica, etc. Genevæ 1628-50. — **Dan. Hensius**, Exercitationes sacræ in N. Testamentum. 1639. — **Moïse Amyraut** (m. 1664), Paraphr. sur l'ép. aux Romains. Saumur 1644. — **Louis de Dieu** (m. 1642), Animadverss. in d. Pauli. ep. ad Rom. 1646. — **Pierre de Launay**, Paraphr. et exposition sur les épp. de saint Paul. Charenton 1650. — **H. Hammond** (m. 1660), Paraphr. and annot. upon all the books N. T. London 1653. Traduit en latin par J. Leclerc. (Voy. plus loin.) — **J. Cocceius** (m. 1669), Comment. in ep. ad Romanos, T. IV. dans Opp. omnia theologica, etc. Francf. ad M. 1689. — **J. Diodati**, Les epistres des S. Apôtres. Amst. 1665. — **Steph. de Brais**, Epist. Pauli ad Rom. paraphrasis cum notis. Salmurii 1670. Publié avec des additions par Hm. Venema, 1735. — **J.-H. Heidegger** (m. 1698), Labores exeget. in Joh. Matth. Epp. Pauli, etc. Tiguri 1700. — (*XVIII*e *siècle.*) — **Dan. Whitby** (m. 1726), Paraphr. and comm. on the N. Test. London 1703. — **J. Locke** (m. 1704)., Paraphr. and notes on the epp. of. sanct Paul to the Gal. Cor. Rom., etc. London 1709. — **J.-Alph. Turretini** (m. 1737), In Pauli ap. ad Rom. epistolæ Capita XI (op. posth.). Lausannæ et Genevæ 1741. — **Isaac de Beausobre** (m. 1738), Le N. T. traduit sur l'original grec avec des notes littérales. Amst. 1718. Remarques hist. crit. et philolog. sur le N. T. La Haye 1742. — **John Taylor**, paraph. with notes on the Epistle to the Romans. 3e éd. London 1754.

c) Parmi les luthériens (*XVI*e *siècle*), **Luther** (m. 1546) n'a point composé de commentaire sur l'épître aux Romains. On a seulement de lui une introduction à cette épître (éd. de Walch. T. XIV) et sa remarquable traduction de la Bible (1521-1534). — **Ph. Mélancton** (m. 1560) avait fait à Wittenberg, en 1521 et 1522, un cours sur les épîtres aux Romains et aux Corinthiens. Luther, ayant en mains les extraits d'un étudiant, les fit publier à l'insu de Mélancton sous le titre de Annott. Phil. Melanct. in epp. Pauli ad Rom et ad Cor.

Norimbergæ 1522. Ces extraits étaient défectueux. Mélancton les répudia et publia ses Commentarii in ep. P. ad Rom. Haganoæ 1533; puis une édition revue et augmentée, en 1540. Enfin, en 1556, il publia une explication de l'épître sous le titre de Epistolæ Pauli script. ad Rom. enarratio. — **Bubenhagen** (m. 1538), Interpretatio ep. ad Rom. Argentorati 1523. — **J. Brentius** (m. 1569), Comm. in ep. ad Rom. Franckf. 1564. — **Aegidius Hunnius** (m. 1603), Expositio ep. ad Rom. plena et perspicua. Witt. 1587. — (*XVII*e *siècle.*) — **Fr. Balduin**, Comm. in omn. epp. Pauli, Franckf. 1644. — **J. Weller** (m. 1664), Adnott. in ep. ad Rom. (publié par Schindler). Braunsw. 1654. — **G. Calixt** (m. 1656), In ep. ad Rom. expositio litteralis (op. posth.). Helmestadii 1665. — **Abr. Calov** (m. 1686), Biblia N. T. illustrata. Franckf. 1676. — **Seb. Schmid** (m. 1696), Comm. in 6 prior. capp. ep. ad Rom. Additæ sunt aliquot subsequentium capp. paraphr. 1694. Erklærung etlicher Capp. d. Ep. an d. Rœmer, von Cap. VII-XI. Tout se trouve réuni dans Comm. in epp. Pauli ad Rom. Gal. etc. Hamb. 1704. — (*XVIII*e *siècle.*) — **J.-Chr. Wolf**, Curæ philolog. et crit. in Pauli epp. Hamb. 1732-34. — **J.-Alb. Bengel** (m. 1793), Gnomon N. T., etc. Tubing. 1742-59. 4e éd. posth. Tubing. 1836. C'est un remarquable commentaire. — **Siegfr.-Jac. Baumgarten** (m. 1757), Auslegung d. Br. Pauli an d. Rœmer. Halle, 1741. — **Chr.-Aug. Heumann** (m. 1764), Erklærung d. N. Test. Hannov. 1750-63. — **J.-Ben. Carpzow** (m. 1803), Stricturæ theol. et crit. in ep. Pauli ad Rom. Helmst. 1758.

d) Nous devons mentionner à part un certain nombre d'écrits qui ne manquent pas de mérite, mais qui ont une tendance dogmatique tout à fait particulière; nous voulons parler des ouvrages des *Sociniens* et des *Arminiens*.

Aux premiers appartiennent, **Bernardino Ochino** de Sienne (m. 1565), Expositione sopra la epistola di S. Paolo alli Romani. Genev. 1545. Comm. in ep. ad Rom. ex italico in lat. versus per Seb. Castalionem. Genev. 1546. — **Fausto Sozzini** de Sienne (m. 1604). Voy. Fausti Socini senensis opp. omnia, Tt. I. II, dans Bibliotheca Fratrum polonorum. Eleutheropoli (Amsterd.) 1656. — **John Crell** (m. 1631). Voy. Joh. Crelli franci Comment. in ep. Pauli ad Rom. Paraphr. ep. Pauli ad Rom. dans Bibliotheca Fratr. polon. T. III. — **Jonas Schlichting** de Bukowietz (m. 1661). Ibidem. —

Sam. Przyptowski (m. 1670), Cogitt. sacræ ad initium evang. Matth. et omnes epp. apostolicas. Eleutheropoli 1692. — Aux seconds appartiennent **Simo Episcopius** (m. 1643), Paraphr. et observatt. in capp. VIII-XI ep. Pauli ad Rom. Voy. Opp. theologica. Amst. 1650. — **Hugo Grotius** (m. 1645), Annott. in N. T. Parisiis 1644. — **Phil. van Limborch** (m. 1712), Comm. in Acta App. et in epp. ad Rom. et ad Hebr. Roterd. 1711. — **Jean Leclerc** (m. 1736), N. T. comm. paraphr. et annott. Henr. Hammondi. Ex anglica lingua in lat. transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Joh. Clericus. Amst. 1699. — **J.-J. Wettstein** (m. 1754), N. Test. græcum ed. receptæ, cum lectionibus variantibus Codd. Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum, etc. Amstel. 1752.

V. Les modernes depuis le milieu du XVIII[e] siècle jusqu'à nos jours. — L'exégèse s'affranchit définitivement de la dogmatique; elle est traitée comme une science à part. L'herméneutique discute ses principes et pose ses règles d'une manière systématique. La fin du XVIII[e] siècle est à cet égard comme une époque de transition : on en finit avec le sens multiple, avec l'autorité des Pères et celle de la tradition. La critique biblique fait son apparition. Au XIX[e] siècle ces principes s'appliquent d'une manière indépendante et libre, et l'exégèse y revêt son caractère philologico-historique. On voit naître une riche littérature exégétique. Cependant la tendance rationaliste, qui a vu le jour, entre souvent en conflit avec la tendance supranaturaliste, et l'importance donnée à l'élément philologico-historique laisse souvent regretter ce sentiment religieux et chrétien si nécessaire pour pénétrer dans la pensée des écrivains apostoliques.

Semler, Dissertatio de duplici appendice ep. Pauli ad Rom. Halæ 1767. Paraphrasis ep. Pauli ad Rom. c. notis, translatione vetusta et dissertatione de Append. capp. XV, XVI. Halæ 1769. — **Chr.-Fréd. Schmid**, Annott. in ep. P. ad Rom. Lips. 1777. — **Rosenmuller**, Scholia in N. T. éd. 1-5. Nürnb. 1777-80. — **Koppe** (m. 1791), N. Test. gr. annott. illustr. Gottingæ, 1778. Voy. vol. IV. complectens ep. P. ad Rom. 2[e] éd. publiée par les soins de Chr.-Fréd. Ammon. Gotting. 1806. — **J.-A. Ernesti** (1707-81), Anmerkung. über d. Büch. d. N. T. 1786. — **Andr. Cramer**, Brief

P. an die Rœmer aufs neue übersetzt u. ausgelegt. Lpz. 1784. — **Nth. Morus**, Prælect. in ep. P. ad Rom. ed. Holzapfel. Lips. 1794.

H.-E.-G. Paulus, De originibus ep. P. ad Rom. Prolegomena Jenæ 1801. Des Ap. P. Lehrbriefe an die galatisch. u. rœmisch. Christen, 1831. — **Ch.-Fréd. Bœhme**, Epist. ad Rom. cum comm. perpet. Lips. 1806. — **Weingart**, Comm. perpet. in P. ep. ad Rom. Gotha 1816. — **Rob. Haldane**, Comm. sur l'ép. aux Rom. Trad. de l'anglais. Paris, Genève 1819. — **Th. Scott**, The bible, with origin. notes, etc. 5e éd. Lond. 1822. Epître aux Rom. trad. de l'anglais. Paris 1831. — **Fréd. Flatt**, Vorlesungen üb. den Brief an d. Rœmer; œuvre posth. publiée par Hoffmann. Tub. 1825. — **A. Tholuck**, Ausleg. des Briefs P. an d. Rœmer, 1824, 1828, 1830. [Comp. A. Fritzsche : Sensdchreiben üb. d. Verdienste Tholucks um. d. Schrifterklærung. Ein Beitrag zur wissenschaft. Erklærung d. Br. an d. Rœm. 1831. — La réponse de Tholuck : Beitræge z. Schrifterkl. d. N. T. 1832. — La réplique de Fritzs. Præliminarien z. einer Abbitte, und Ehrenerkl. v. Thol. 1832. — Un dernier mot de Thol : Noch ein ernstes Wort an D. Fritzs. 1832.] 4e éd. Eine neue Ausarbeit. 1842. 5e éd. 1856. — **H. Klee** (cath.), Comm. üb. d. Ap. P. Sendschreiben an d. Rœm. Mainz 1830. — **Aug. Scholz** (cath.), Die heil. Schrift d. N.T. übersetzt, erklært. IIIe vol. Franckf. a. M. 1830. — **Wilh. Benecke**, Der Br. P. an die Rœm. Heidelb. 1831. — **L.-J. Ruckert**, Comm. üb. d. Br. an d. Rœmer. Lpz. 1831. 2e éd. 1839. — **J.-G. Reiche**, Versuch ein ausführl. Erklærung d. Br. P. an d. Rœmer. Gœtting. 1re part. 1833. 2e part. 1834. — **F. Moulinié**, Exposit. dogm. et morale de l'ép. de S. Paul aux Rom. Genève 1833. — **J.-F. Geissler**, Der Br. d. Ap. P. an d. Christ. in Rom. übersetzt u. erklært. Nürnb. 1833. — **Conr. Glœckler**, Der Br. d. Ap. P. an d. Rœm. erklært. Franckf. a. M. 1834. — **Ed. Kœllner**, Comm. zu d. Brief d. Ap. P. an d. Rœmer. Darmst. 1834. — **Karl Schrader**, Der apost. Paulus, 4 Th. Ubersetzt. u. Erklær. d. Br. d. Ap. an d. Korinth. u. an d. Rœmer, Lpz. 1835. — **Herm. Olshausen**, Biblisch. Comm. üb. sæmmtliche Schrift. d. N. T. Kœnigsb. 1835. 2e éd. 1840. — **Lbr. De Wette**, Kurze Erklær. d. Br. an d. Rœmer. Lpz. 1835, 1838, 1841. — **Ch. Hodge**, Comm. sur l'ép. aux Romains. Princeton 1835. Traduit de l'anglais. Paris 1840. — **Aug.-Wilh. Meyer**, Handbuch üb. d. Brief d. P. an

die Rœmer. Gœtting. 1836. 4e éd. 1865. 5e éd. 1872. — **Car.-Frid. Aug. Fritzsche,** Pauli ad Rom. epist. Hal. Sax. 1836-43. — **Hug. Oltramare,** Comm. sur l'ép. aux Romains. I-V, 11. Genève 1843. — **O. Baumgarten-Crusius,** Comm. üb. Br. Pauli an d. Rœmer; édit. par Kimmel. Jena 1844. — **Gottl. Krehl,** Brief an d. Rœmer. Lpz. 1845. — **Ad. Philippi**, Comm. üb. d. Br. Pauli an d. Rœmer. Erlang. 1848. 3e éd. Franckf. a. M. 1866. — **J. Spener,** Ausleg. d. Br. P. an d. Rœm. mit Einl. u. erkl. Anmerkk. édit. par Schott. 2e éd. 1852. — **K. v. Hofmann,** D. Schriftbeweis. Nordling. 2e éd. 1853-57. D. Brief P. an d. Rœmer. Nordling 1868. — **A. van Hengel**, Interpret. ep. P. ad Rom. Silvæ Ducis 1854-59. — **Umbreit,** Br. an d. Rœm. auf dem Grunde d. A. T. ausgelegt. 1856. — **H. Ewald,** D. Sendschreiben d. Ap. P. übers. u. erkl. Gœtting. 1857. — **Mehring,** Br. P. an d. Rœm. übers. u. erkl. Stettin 1859. — **Arnaud**, Comm. sur le N. T. Paris 1863. — **J.-P. Lange u. F.-R. Fay,** D. Brief P. an d. Rœmer. Bielefeld 1865. 3e éd. 1868. — **A. Ortloph,** D. Brief P. an d. Rœm. übers. u. ausgel. Erlangen 1865-66. — **J. Walther,** Paraphr. de l'ép. aux Rom. Lausanne 1871. — **G. Volkmar**, Paulus. Rœmerbrief. Zurich 1875. — **Ed. Reuss,** La Bible, Epp. pauliniennes. Paris 1878. — **Maunoury** (cath.), Comm. sur l'ép. de S. Paul aux Romains. Paris 1878. — **F. Godet,** Comm. sur l'ép. aux Romains. Paris 1879.

VI. Après les commentaires, nous devons citer les Théologies bibliques en général et les livres d'histoire où la doctrine de Paul se trouve exposée.

Lh. Usteri, Entwickel. d. paulin. Lehrbegriffes. Zur. 1824. 5e éd. 1834. — **K. Schrader,** d. Ap. Paulus, T. III. Lpz. 1830-35. — **Aug. Neander,** Gesch. d. Pflanz. u. Leit. d. christlich. Kirche durch d. Apostel. 1re éd. 1833. 5e éd. Gotha 1862. Trad. en français par Fontanès, sous le titre de Histoire du siècle apostolique. Paris 1836. — **Ferd.-Chr. Baur**, Paulus, d. Ap. Jesu-Christi. Stuttgart 1845. 2e éd. publiée par Zeller. Lpz. 1866. Voy. encore Tubing. Zeitschrift, 1836, 3e cah. — **Alb. Schwegler,** Das apostolische Zeitalter, Tub. 1846. — **Heinr.-W-J. Thiersch,** D. Kirche im apostol. Zeitalter. Erlangen 1852. — **Phil. Schaff,** Gesch. d. apost. Kirche. 2e éd. Lpz. 1854. — **Alb. Ritschl,** Entstehung d. altkath. Kirche. 2e éd. Bonn 1857. — **Ed. Reuss,** Histoire de la Théologie chrétienne

au siècle apostolique. 3e éd. Strasb. 1864. — **Félix Bungener**, Saint Paul, sa vie, son œuvre et ses épîtres. Paris 1867. — **Heinr. Holtzmann**, Judenthum u. Christenthum. Lpz. 1867.— **Bern. Weiss**, Lehrb. d. biblisch. Theol. d. N. T. Berlin 1868. — **Ern. Renan**, Saint Paul. Paris 1869. — **Max. Krenkel**, Paulus, d. Ap. der Heiden. Lpz. 1869. — **A. Sabatier**, L'apôtre Paul. Strasb. 1870. 2e éd. Paris 1881.—**A. Hausrath**, Neutestam. Zeitgeschichte. Heidelb. 1873. — **A. Immer**, Neutestam. Theol. Berne 1878. — **W.-F. Gess**, Christi Person u. Werk. II Abth. Das apostolische Zeugniss. Basel 1878.

VII. Parmi les ouvrages qui se rapportent plus particulièrement à l'introduction de l'épitre aux Romains, nous devons citer, outre les livres d'histoire sus-mentionnés, les Introductions aux livres du N. T. notamment, **J. Dav. Michaelis**, Einl. in d. gœttl. Schriften d. N. T. Bundes. 2e éd. Gotting. 1777. — **J.-E.-C. Schmidt**, Hist. krit. Einl. N. T. Giessen 1804. — **J.-Gottf. Eichhorn**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1812. 2e éd. 1820-27. — **Lh. Berthold**, Hist. krit. Einl. in sæmmtl. Kanon- u. apocryph. Schriften d. A. u. N. T. Erlangen 1812-19. — **Lh. Hug** (cath.), Einl. in d. Schrift. d. N. T. 2e éd. Stuttg. 1821. — **Lbr. DeWette**, Lehrbuch d. hist. krit. Einl. in d. kanonisch. Bücher d. N. T. Berlin 1826. — **Aug. Schott**, Isagoge historico-critica in libros N. Fœderis. Jenæ 1830. — **Aug. Credner**, Einl. in d. N. T. Halle 1836. — **Ferd. Guericke**, Hist. krit. Einl. ins N. T. Lpz. 1843. 2e éd. 1854. — **Ed. Reuss**, Gesch. d. heil. Schrift. N. T. 2e éd. Braunschw. 1853. — **Valroger** (cath.), Introd. aux livres du N. T. Paris 1861. — **Fried. Bleek**, Einl. in d. N. T. (op. posth.) Berlin 1862. — **Rud.-Fried. Grau**, Entwickl.-Gesch. d. neutest. Schriftthums. Gutersloh 1871. — **Ad. Hilgenfeld**, Einl. in d. N. T. Lpz. 1875.

Mentionnons encore un certain nombre d'opuscules et d'articles qui se rapportent spécialement à l'introduction de l'épître aux Romains. — **R. Stier**, Ueber d. Plan d. Br. an d. Rœmer u. exeget. Anmerkk. z. demselb. in seinen Beitrægen z. bibl. Theolog. 1828. — **Chr.-F. Schmid**, De paulinæ ad Rom. ep. consilio atque argumento quæstiones (progr.). Tub. 1830. — **Dav. Schulz**, Recension de l'ouvrage de Eichhorn et de celui de DeW. sur l'Introd. aux liv. du N. T.; dans Theol. Stud. Krit. 1829, p. 609. — **Kling**, Ueb. d. hist. Character d. Apostelgesch. u. d. Aechtheit d. beid. letzt. Kapp.

d. Rœmerbriefes. Ibid. 1837, p. 290. — **Herm. Olshausen**, Ueb. d. frühest. Verhæltnisse d. rœmisch. Gemeinde u. Anwesenh. d. Ap. Petrus in Rom. Ibid. 1838, p. 916. — **Huther**, Zweck u. Inhalt d. 11 ersten Kapp. d. Rœmerbriefes. Schwerin, 1846. (Schulprogr.) — **F. Delitzsch**, Einl. in d. Br. an d. Rœmer; dans Zeitschrift f. luth. Theol. 1849. — **Jul. Kœstlin**, Untersuch. üb. d. Lehrgehalt d. Rœmerbriefs; dans Jahrb. f. deutsch. Theol. 1856. — **G. Volkmar**, Ueb. d. rœmische Kirche, ihr. Ursprung u. erst. Conflict. Zurich 1857. — **Th. Schott**, D. Rœmerbrief seinem Endzweck u. Gedanken nach ausgelegt. Erlang. 1858. — **G.-Fr. Jatho**, Pauli Br. an d. Rœm. nach seinem innern Gedankengang erlæutert. Hildesh. 1859. — **Laurent**, Zur Krit. d. Briefe d. Ap. Paulus; dans Theol. Stud. Krit. 1866, p. 487. — **Wilh. Mangold**, D. Rœmerbr. u. d. Anfænge d. rœmisch. Kirche. Marburg 1866. — **Wieseler**, dans Herzogs Encycl., article Br. Pauli an d. Rœmer. T. XX. p. 590, 1866. — **Beyschlag**, Das geschichtliche Problem d. Rœmerbr. dans Theol. Stud. Krit. 1867, p. 627. — **Ch.-J. Riggenbach**, Ueber d. Zweck d. Rœmerbr. mit Rücksicht auf d. Schrift v. Mangold; dans Zeitsch. f. luth. Theol. 1868, p. 33. — **Lucht**, Ueb. d. beiden letzt. Kapp. d. Rœmerbr. Berlin 1871. — **Rud. Seyerlen**, Entst. u. erste Schicks. d. Christengemeinde in Rom. Tub. 1874. — **Herm. Schultz**, D. Adresse d. letzt. Capitels d. Briefes an d. Rœm.; dans Jahrb. f. deutsch. Theol. 1876. — **Weizsæcker**, Ueb. d. ælteste rœmische Christengemeinde. Ibid. 1875. — **Holsten**, Der Gedankengang d. Rœmerbriefs. Ibid. 1879. — **Paul Chapuis**, L'Eglise de Rome au premier siècle; dans Revue de théol. et de philos. Lausanne. Janv. 1880.

INTRODUCTION

§ 1. AUTHENTICITÉ ET INTÉGRITÉ

L'épître aux Romains porte en tête le nom de l'auteur : « *Paul, serviteur de Jésus-Christ*, *élu apôtre* » (cf. XI, 13 ; XV, 15-20), et son authenticité est universellement reconnue [1].

Ce consentement unanime nous dispense d'entrer dans de longs détails. Nous nous bornerons à dire que cette épître présente une parenté évidente avec les autres épîtres incontestées de Paul. On y reconnaît le même esprit, la même ardeur dans les sentiments, la même dialectique, la même expérience, la même originalité, le même style. Les doctrines qui s'y trouvent développées sont identiques pour le fond, quelquefois même dans la forme, avec les enseignements qu'on rencontre dans les autres épîtres, notamment dans l'épître aux Galates [2]. Enfin, les quelques notices historiques que l'épître renferme concordent parfaitement avec celles qui sont fournies soit par les autres épîtres de Paul, soit par le livre des Actes [3].

[1] Il faut excepter *Evanson* (The dissonance of the four generally received evangelists, 1792), qui l'a attaquée, et *Bruno Bauer*, qui rejette comme inauthentiques toutes les épîtres de Paul.

[2] Voy. *Reiche*, I, p. 24. — *Rück.*, II, p. 334.

[3] Voy. *W. Paley*, Horæ paulinæ, Lond. 1790; traduit en français, Nismes 1809. — *Reiche*, I, p. 25. — *Rück.*, II, p. 333. — *Kœlln.*, p. XLII.

D'autre part, les témoignages historiques sont anciens, variés et unanimes. Déjà les Pères apostoliques Clément-Rom. (an 97) et Polycarpe (an 107) nous offrent des réminiscences presque textuelles[4], ce qui atteste l'antiquité de la lettre, la connaissance étendue qu'on en avait, et laisse indirectement conclure à son origine apostolique. Les gnostiques Basilides (an 92-130), Valentin (env. 120), Héracléon (env. 126), Ptolémée (env. 140), Epiphane (env. 137), Théodote (env. 192) en rapportent différents passages : ce dernier, en particulier, cite Rom. VII, 23, en l'attribuant à Paul[5]. Marcion (env. 138) possède cette lettre dans sa collection des épîtres de Paul.

Les Eglises chrétiennes l'ont en tout temps et en tout pays reconnue pour authentique. Le Canon dit de Muratori (170-180) met l'épître aux Romains au nombre des livres que reçoit l'Eglise et qui sont lus publiquement. Origène et Eusèbe la classent parmi les livres du Nouveau Testament sur lesquels aucun doute n'a jamais plané. On en retrouve déjà des citations dans Justin-Martyr (env. 140), dans Théophile d'Antioche (env. 168) et dans l'épître des chrétiens de Vienne et de Lyon aux Eglises d'Asie et de Phrygie (env. 177)[6]. Dès la fin du II[e] siècle, les citations sont accompagnées du nom de Paul, ainsi que de

[4] *Clém.-R.* 1 Cor. 35, comp. Rom. I, 29-32. — *Polyc.* Philip. 6, comp. Rom. XIV, 10-12.

[5] *Basilides* appliquait à la doctrine de la métempsycose Rom. VII, 10. (Cf. Orig. Comm. in Rom. V, 1.) — *Valentin*, dans son livre de la πιστὴ σοφία, qui existe encore en copte, cite Rom. XIII, 7. 8. Ses disciples, au dire d'Irénée (Hær. III, 3. 8), s'appuyaient de Rom. XI, 16. — *Héracléon*, en particulier, rappelle la λογικὴ λατρεία de Rom. XII, 1 (cf. Orig. Comm. in Joh. XIII, 25), et *Ptolémée* cite Rom. VII, 12. (Cf. Epiph. Hær. XXXIII, 6.) — *Epiphane*, dans son livre περὶ δικαιοσύνης, s'appuie de Rom. VII, 7. (Cf. Clém.-Al. Strom. III, 2.) — Quant à *Théodote*, voy. les excerpta placés à la fin des œuvres de Clém.-Al. On trouvera les citations dans le Comm. de *Reiche*, p. 21 et suiv.

[6] *Justin-M.*, dans le Dialogus c. Triphone, XXIII, renferme un raisonnement qui rappelle Rom. IV, 10. 11, et il reproduit ch. XXVII les citations de l'Ancien Testament telles que les présente Paul, III, 11-18. — *Théophile-d'Ant.* ad Autolyc. I, 14 = Rom. II, 7; III, 14 = Rom. XIII, 7. 8. — *L'épître des chrétiens de Vienne et de Lyon*, conservée par Eusèbe, H. E. V. 1, cite Rom. VIII, 18.

la désignation d'épître aux Romains, dans Irénée, Clém. d'Alex., Tertullien, Cyprien, etc., etc.[7]

Il n'existe pas de témoignage contraire.

L'épître ne saurait donc être l'objet d'aucun doute; reste à savoir si nous la possédons dans sa forme originelle et intacte.

L'immense majorité des critiques et des commentateurs l'affirme; toutefois quelques-uns prétendent que des adjonctions y ont été faites, et repoussent, comme des interpolations, les uns[8] la doxologie finale (XVI, 25-29), les autres tout ou partie des deux derniers chapitres.

Parlons d'abord de la doxologie. Reiche et Lucht, qui l'ont attaquée le plus fortement, se prévalent

A) comme *critères externes*, 1° du fait que la doxologie manque dans quelques instruments. Elle est omise dans des Codices mentionnés par Jérôme (voy. plus loin, note 13) et dans deux manuscrits græco-latins F G[9]. Le Cod. D la renferme XVI, 24; mais un correcteur du IX[e] siècle, qui a mis les accents au texte grec, ne l'a point fait pour la doxologie, indiquant *peut-être* par là qu'elle lui était suspecte[10]. Marcion, au dire

[7] *Irénée*, adv. hær. III, 18 = Rom. I, 1—4; IX, 5. — *Clem.-Alex*. Strom. III, 2 = Rom. VI, 2; Pædag. I, 8 = Rom. XI, 22. — *Tertullien*, adv. Praxeam, XIII = Rom. IX, 5. De corona, VI = Rom. II, 14, et adv. Marcion. V, 13. 14. — *Cyprien*, ep. 76 = Rom. XIV, 12. 13; ep. 69 = Rom. III, 3.

[8] Ainsi *J.-E.-C. Schmidt*, Einl. N. T. — *Reiche*, Comm. crit. p. 88. — *Krehl*, Comm. — *Lucht*, Ueber die beiden letzten Kapitel, etc. — *G. Volkmar*, Römerbrief. — *Hilgenfeld*, Einl. p. 326.

[9] Les manuscrits gréco-latins F G datent du IX[e] siècle. Fabriqués par deux copistes différents, ils paraissent, pour le grec du moins, avoir été copiés sur un même manuscrit grec (*Tischendorf*), qui, suivant *Lucht*, p. 57, datait probablement du V[e] ou du VI[e] siècle et ne portait pas la doxologie. L'un des copistes (Cod. G) aurait laissé, soit dans le texte grec, soit dans la traduction latine (cod. g), une place en blanc à l'endroit où il supposait qu'elle devait se trouver (XIV, 23); tandis que l'autre (Cod. F) aurait copié le manuscrit grec tel quel, en se contentant de mettre la traduction latine de la doxologie. Ce manuscrit grec, dont on aurait ainsi la trace, appuierait la conclusion tirée de Jérôme. — *Koppe* mentionne encore cinq codd. de Vienne dans *Treschow* (57. 67-70), mais à tort : ils portent la doxologie à la fin du ch. XIV. (*Reiche*, Comm. crit. p. 89; *Lucht*, p. 51.)

[10] Nous disons « *peut-être*, » parce qu'il a mis les accents à la première

d'Origène, l'avait retranchée avec les chapp. XV, XVI[11]. — 2° Ils allèguent la place différente que la doxologie occupe dans les manuscrits. Origène avait déjà fait cette remarque, et les documents la justifient. La doxologie figure XVI, 25, dans ℵ B C D E, 16. 66. 80. 137. 176, et des Codd. mentionnés par Origène; dans les versions syr-psh. copt. éth. arr. it. (d. e. f.) vulg.; dans Orig. Ambrosiast. Jér. Pélage et les autres Pères latins; — à la fin de XIV, 23, dans L et des Codd. mentionnés par Origène; dans les minn., les lectionnaires, les versions syr-ph., goth., arm., slav.; les Pères Chrys. Cyr. Théod. Dam. Théoph. Ecum. Théodule; — aux deux endroits à la fois, dans A P. 5. 17. 109[12]. — 3° Reiche fait observer que la grande variété des leçons qui affectent cette doxologie sont une marque d'inauthenticité.

Ces considérations diplomatiques sont peu concluantes.

En effet, on doit écarter d'entrée les « *exemplaria a Marcione*

ligne τῷ δὲ δυν. ὑμᾶς, et à partir de là les corrections cessent comme les accents. On dirait un travail inachevé.

[11] Origène dit : « *Caput hoc* [XVI, 25-27] Marcion, a quo scripturæ evangelicæ atque apostolicæ interpolatæ sunt, *de hac epistola penitus abstulit.* Et non solum hoc, sed *et ab eo loco* ubi scriptum est : « Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est » [XIV, 23] *usque ad finem, cuncta dissecuit.* In aliis vero exemplaribus, id est, in his quæ non sunt a Marcione temerata, hoc ipsum caput [XVI, 25-27] *diverse positum* invenimus. In nonnullis enim codicibus, post eum locum, quem supra diximus [XIV, 23] statim cohærens habetur : « Ei autem, qui potens est vos confirmare. » Alii vero codices in fine id, ut nunc est positum, continent. » Ainsi Origène ne paraît pas connaître de Codices où cette doxologie manque; il ne parle que d'une diversité dans la place. Quant à Marcion, il s'agit d'une véritable et complète mutilation : « cuncta dissecuit, » *il a tout, tout ensemble* (cuncta opp. sejuncta, des morceaux séparés) *retranché.* (Cf. *Hilgenfeld*, Einl. p. 320.) C'est, au dire d'Origène, le résultat, non d'un examen critique (*Reiche*, Comm. crit. p. 90, note 7), mais d'un procédé violent, dont Marcion, du reste, était coutumier. (Voy. *Irénée*, Hær. I, 29; III, 11. *Tertul.* cont. Marcion. IV, 2; V, 13. *Epiph.*, Hær. XLII, 9. *Hilgenfeld*, Zeitschrift für hist. Theol. 1855, p. 426.) Il avait déjà retranché VIII, 11 à IX, 33, X, 5 à XI, 32, et il était vraisemblablement choqué de XV, 3. 4. 8-13; XVI, 16. 26. (cont. *Renan*, p. LXXI). Le reste présentait peu d'intérêt à un homme pour qui la dogmatique était l'affaire principale. Le silence d'Epiphane ne saurait infirmer ce témoignage (cont. *Semler*). Ce Père s'était borné à relever quarante passages conservés par Marcion, afin de le combattre; il n'avait donc pas à citer ces deux chapitres (*Reiche*, Comm. p. 8.)

[12] Voy. sur ces instruments, *Lucht*, p. 50.

temerata » : ce n'est qu'une mutilation volontaire. Restent, au Ve siècle, les manuscrits dénoncés indirectement par Jérôme, dont on ne sait ni l'état, ni le nombre, ni l'origine [13], — puis, au IXe siècle, les Codd. græco-latins F G, qui seraient des copies d'un même manuscrit grec, ne renfermant pas la doxologie, comme ceux que mentionne Jérôme; toutefois ils trahissent un doute sur ce point, G en laissant (XIV, 23) un blanc dans le texte grec, et F en donnant la doxologie dans son texte latin; — enfin, la traduction latine du Cod. G, et une marque de suspicion affectant D et provenant d'un correcteur du IXe siècle. Il est bien évident que ces déficits ne sauraient infirmer en rien l'autorité de tant de manuscrits onciaux et minuscules, de toutes les versions et de tous les Pères grecs et les Pères latins, qui donnent la doxologie comme authentique.

La diversité des places occupées par la doxologie est un argument qui n'a, dans le cas pendant, aucune valeur; parce

[13] Voici ce que dit Jérôme, Comm. in Eph. III, 5 : « Qui volunt prophetas non intellexisse quid dixerint et quasi in extasi locutos, cum præsenti testimonio illud quoque quod ad Romanos *in plerisque codicibus* invenitur, ad confirmationem sui dogmatis trahunt legentes : « ei autem qui potest vos roborare, » etc. Il est évident que «*plerique codices*» [la plupart des manuscrits] est une expression plus ou moins embrassante, et même assez embrassante pour réduire à un *très-petit nombre* les manuscrits où la doxologie manque; ce qui concorderait avec le fait que Jérôme a conservé la doxologie dans sa traduction. Telle n'est pas l'opinion de Reiche, qui, à propos du « in plerisque codicibus invenitur, » ajoute : « Non igitur in omnibus, forte *ne in plurimis quidem.* » (Comm. crit., p. 90, note 7.) Si la première partie de l'observation est fondée, la seconde ne l'est certainement pas; c'est une exagération évidente, pour arriver à prétendre que Jérôme parle d'un assez grand nombre d'exemplaires (= *non pauci*, *Reiche*, p. 93) qui ne porteraient pas la doxologie. C'est inadmissible, car si, *au IVe siècle*, il existait encore un assez grand nombre de ces exemplaires, nous en aurions des traces positives dans les documents que nous possédons. D'ailleurs, Reiche n'est pas toujours d'accord avec lui-même. Il dit ailleurs (p. 117) que cette doxologie fut imaginée de *très-bonne heure* (et il faut bien le supposer en face de l'unanimité des instruments qui nous restent, et dont plusieurs, comme la Peschito, sont si anciens), qu'elle s'introduisit *assez promptement* dans les Codices, qu'on l'ajouta même à ceux qui ne l'avaient pas, et qu'on eut bientôt de la peine à découvrir quelque exemplaire qui ne la portât pas. Comment accorder cela avec l'existence des « non pauci codices » du temps de Jérôme, au IVe siècle?

que la raison de ce déplacement est par trop évidente (Voy. plus loin). Bien mieux, ce déplacement même, en nous expliquant pourquoi la doxologie a été rédupliquée dans quelques instruments, nous met sur la trace du motif qui l'a fait laisser en blanc ou même supprimer dans quelques autres (Voy. plus loin).

Enfin, bien loin, comme le prétend Reiche, de renfermer une grande variété de leçons, la doxologie n'en présente, en réalité, que deux (τεῷ v. 26 et v. 27). Elles naissent si évidemment d'un embarras dans la construction et dans l'interprétation, qu'on doit, au contraire, appuyer sur l'absence de variantes comme preuve de son authenticité.

Il est vrai que Reiche couronne ces observations diplomatiques par une considération qui paraît fort grave au premier coup d'œil. Il prétend (Comm. crit. p. 95) que la doxologie ne saurait figurer ni XIV, 23, parce que le contexte lui est défavorable, ni XVI, 24, attendu que Paul ne termine *jamais* ses lettres par une doxologie, et que ce serait ici d'autant plus étrange qu'elle succéderait immédiatement à un souhait de grâce [« *Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous,* » v. 24] qui sert régulièrement de finale à toutes les épîtres de l'apôtre. Nous reconnaissons que la doxologie serait déplacée XIV, 23 (voy. comm. h. l.) ; mais il n'en est pas de même XVI, 24. Les observations que Reiche fait sur les habitudes épistolaires de Paul sont exactes ; mais en réalité sans valeur. Quand on réfléchit à l'importance de l'épître aux Romains, à son étendue exceptionnelle, surtout à la nature des sujets traités, dans lesquels Paul expose le plan de Dieu pour le salut des hommes, à son caractère particulier, qui en fait une des plus admirables prédications de l'Evangile, peut-on s'étonner qu'après avoir terminé son épître dans la forme ordinaire, Paul ait senti le besoin de clore cette magnifique exposition en s'élevant, et en élevant ses lecteurs avec lui, à la glorification de ce Dieu, qui *a la puissance de les affermir* dans cet Evangile, où

sa sagesse se donne à connaître d'une manière si éclatante? Quoi de plus juste et de plus naturel? N'était le besoin de la cause, Reiche le trouverait très-vraisemblable. En effet, quand il cherche à se rendre compte de ce qui a pu donner naissance à cette interpolation (Comm. crit. p. 116), il part de l'idée qu'on aura été choqué de ce qu'une épître si développée et si importante finissait par un simple souhait de bénédiction, et qu'on aura imaginé de combler la lacune par une doxologie. Pourquoi donc refuser à Paul de l'avoir senti et de l'avoir fait?

B) Ce qui paraît avoir particulièrement engagé Reiche à repousser la doxologie, ce sont moins les difficultés diplomatiques que la forme et le fond, les expressions et les idées de la doxologie elle-même, en un mot les *critères internes*. Il la juge, ainsi que Krehl, avec une sévérité qui va jusqu'à l'injustice.

Il déclare d'une manière générale, que, par son contenu comme par son caractère, cette doxologie n'est pas propre à clore l'épître aux Romains, parce qu'une doxologie doit relever les gloires divines qui ont spécialement trait aux circonstances qui la provoquent, et que tel n'est pas le cas pour cette doxologie, soit qu'on la rapporte à ce qui précède immédiatement, soit qu'on la rapporte à l'épître tout entière (Comm. crit. p. 97-99). — Bien plus, quand il considère cette doxologie, soit dans sa teneur générale, soit dans ses différentes parties, soit dans le nexe et la liaison mutuelle de ses parties, il trouve qu'elle répugne [« *maxime abhorret* »] au génie et au style de Paul. Elle est l'œuvre d'un auteur de peu d'esprit (*sic*) et étranger à l'art d'exprimer ses sentiments et ses pensées (p. 97). En effet, *a*) la pensée générale est indécise : on ne sait si c'est une louange à Dieu, comme le début l'indique, ou une louange à Christ, comme la fin le laisse entendre. Bien que Paul présente souvent des constructions embarrassées, la construction de ces versets l'est à un degré qui laisse le lecteur en suspens sur sa pensée, et met aux abois les plus subtils interprètes (p. 100). On ne sait si c'est la puissance de Dieu (*τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι*) ou

sa sagesse (*μόνῳ σοφῷ θεῷ*) que Paul veut glorifier (p. 101. 102). Les liaisons sont lâches, les expressions obscures, même incompréhensibles : le triple *κατά,* par exemple, a un sens vague, divers, etc. etc. (p. 102. 103). *b*) La doxologie n'a ni la simplicité, ni la brièveté des doxologies de Paul ; elle est boursouflée, surchargée d'incidents dogmatiques (par exemple : *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου,* etc.) qui ne s'harmonisent pas avec le vœu d'affermissement énoncé au début et qui arrêtent l'expansion du sentiment (p. 103-105). On y rencontre beaucoup d'expressions oiseuses, incohérentes, ainsi *στηριχθ. κατὰ τὸ εὐαγγελίον* n'a pas de sens précis; le rapprochement d'*εὐαγγελίον μου* et de *κήρυγμα Χρ.* est maladroit et n'a rien de paulinien. Paul ne se sert jamais de *φανεροῦν* pour les prophètes; mais il oppose la *φανέρωσις* au témoignage des prophètes, comme l'on oppose accomplissement à prophétie, 2 Tim. I, 9; Rom. III, 21, etc. (p. 105-113). — En conséquence, Reiche estime que cette doxologie n'est qu'une compilation informe de paroles prises çà et là dans Paul *εὐαγγελίον μου*, Rom. II, 16; Gal. II, 6; *κήρυγμα, κηρύσσειν,* Tite I, 2; comp. Marc I, 4; Luc IV, 18; *ἀποκαλυψις μυστηρίου,* Eph. III, 3; Col. I, 26; *χρον. αἰώνοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ*... 2 Tim. I, 8, etc.), une mauvaise imitation de Hb. XIII, 10. 23, ou de Jude 25. 26 (p. 113-115).

Nous n'avons pas su voir toutes les énormités dont Reiche charge cette doxologie. Nous estimons, au contraire, que pour le fond des idées, non seulement la doxologie est paulinienne, mais encore qu'elle est en parfaite harmonie avec la lettre, et la clôt admirablement bien. Quant au langage, les expressions sont à ce point de Paul, que Reiche la croit composée de pièces et de morceaux appartenant à ses écrits. Les embarras de construction, les difficultés de liaison, les incidentes et tous ces déficits qu'on lui reproche, sont des traits caractéristiques du style de Paul, comme l'épître le montre surabondamment, en sorte que nous affirmons, avec la grande majorité des commentateurs, que, bien loin d'être défavorables à l'authenticité, les

critères internes lui sont, au contraire, favorables[14]. Cette preuve, du reste, ne se peut faire qu'en suivant la doxologie mot à mot, proposition après proposition; en conséquence nous renvoyons le lecteur au commentaire, où tous ces détails sont examinés.

Si cette doxologie est inauthentique, quelle en peut être l'origine? Quel besoin s'en faisait sentir? Quand et comment l'a-t-on introduite? Comment l'Eglise a-t-elle pu accepter si promptement et si universellement une aussi détestable rapsodie? — Schmidt pense que les ch. XV, XVI, ayant manqué fortuitement dans un manuscrit, on se permit de terminer l'épître par cette doxologie, qui fut ensuite reproduite à des places diverses. Reiche (Comm. I, p. 3. 7. Comm. critic. p. 101) suppose que, dans les plus anciens temps, alors que les lectures publiques se faisaient encore dans un exemplaire complet du Nouveau Testament, on s'arrêtait au ch. XIV, 23, parce que les ch. XV, XVI n'étaient pas propres à l'édification. Un homme pieux, mais peu lettré et de peu d'esprit, un simple particulier, peut-être même un *ecclesiæ antistes* ou un *anagnosta*, fut choqué de voir une lettre si développée et si importante se terminer par une brève formule de bénédiction, tandis qu'il voyait d'autres épîtres (Hb. 1 Pier. Jude) se clore par une doxologie. En conséquence, il en composa une tout à fait informe, et, profitant de ce qu'on terminait les lectures publiques par une doxologie (comp. Mth. VI, 14), il l'écrivit à la marge, pour qu'on la lût en public; de là elle a passé dans le texte. On la tint pour parole apostolique; elle prit promptement place dans les codices; on l'ajouta même

[14] Lucht (p. 93-102) fait à la doxologie, au point de vue du langage et de la forme, les mêmes reproches que Reiche; mais (chose singulière!) cela n'est vrai à ses yeux qu'autant qu'on se borne à la comparer avec les quatre épîtres incontestées de Paul. (Rom. 1. 2 Cor. Gal.). Il démontre (p. 95. 99) que si l'on compare la doxologie avec les autres épîtres, en particulier avec l'épître aux Ephésiens, on est contraint de reconnaître que la doxologie trouve des correspondances sur tous les points. Bien mieux! Lucht combat l'opinion de Reiche prétendant que la doxologie n'est qu'une compilation informe de paroles prises çà et là dans Paul, et démontre (p. 100) que c'est inadmissible. Voilà des aveux qui sont bien faits pour nous rassurer.



aux exemplaires qui ne l'avaient pas, en sorte que d'assez bonne heure on aurait difficilement découvert quelque exemplaire qui ne l'eût pas. — Cette hypothèse est inadmissible de tout point, comme l'a montré Meyer (Comm. p. 636). La supposition que les lectures publiques s'arrêtaient au ch. XIV, 23, est démentie par les lectionnaires, qui tous renferment les ch. XV, XVI, et l'édification aurait fait lire au moins jusqu'au ch. XV, 13, en sorte que la doxologie aurait dû se trouver à cette place. La coutume de prononcer une doxologie à la fin des lectures publiques est une hypothèse dénuée de fondement, et, dans ce cas même, il eût été bien plus naturel d'emprunter une doxologie à Paul que d'en composer une, qui, au dire de Reiche, est si profondément vicieuse.

Il résulte des considérations dans lesquelles nous venons d'entrer que cette doxologie est bien certainement authentique.

Nous pouvons ajouter qu'elle était placée originellement non à la fin du ch. XIV[15], mais à la fin du ch. XVI[16]. Les manuscrits les plus anciens et les plus importants, les versions les plus anciennes, soit en Orient, soit en Occident, lui assignent cette place. Du reste, quoi de plus naturel? Après un exposé si étendu et si remarquable des grâces évangéliques, Paul a senti le besoin de terminer, non pas seulement, comme il le fait d'ordinaire, par un souhait de bénédiction pour ses lecteurs; mais encore par une glorification de l'auteur de toutes ces grâces. La doxologie est le digne et solennel couronnement de toute l'épître.

Un grand nombre d'instruments, il est vrai, placent la doxologie au ch. XIV, 23; mais le contexte n'y est pas favorable : on ne comprend pas ce qui aurait pu provoquer cet élan de l'âme à ce moment-là. (Voy. Comm. XV, 1.) Elle y est déplacée, et l'étude des documents laisse clairement voir la cause de cette transposition.

[15] *Bèze*, édd. 1, 2. *Mill, Wettst. Griesb. Matthæi, Hamm. Grot. Seml. Michaëlis, Mor. Eichhorn, Flatt, Klee, Paulus, Schrad. Olsh. Reuss, Hofm. Laurent.*

[16] *Complut. Erasm. Etienne, Bèze*, édd. 3-5. *Estius, Beng. Knapp, Tittm. Scholz, Rinck, Lachm. Tisch. Calv. Heum. Kop. Bæhm. Hug, Schott, Thol. Rück. Kœlln. Mey. Philip. Ewald, Heng. Godet.*

On remarqua que Paul ne terminait jamais ses lettres par des doxologies, mais qu'il les plaçait dans le courant de l'épître. (Rom. I, 25 ; IX, 5 ; Gal. I, 5 ; Eph. III, 21, etc.) Le fait d'une doxologie finale, déjà singulier en lui-même, parut d'autant plus étrange que cette doxologie venait après un souhait de grâce [v. 24 : *Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous!*], qui sert régulièrement de finale à toutes les épîtres de Paul[17]. On soupçonna bien vite un désordre dans cette doxologie placée à la fin de l'épître, d'autant plus qu'elle ne s'y rattachait pas d'une manière directe et étroite, et l'on chercha à y remédier. Les uns s'attaquèrent au *souhait de grâce*, v. 24, et le transposèrent à la fin de l'épître, après la doxologie (P. 17. 80, etc.), ou le supprimèrent. (ℵ A B C. 5. 137, etc.) Les autres s'en prirent à la *doxologie*, qui se présente comme isolée et sans contexte immédiat ; ils la transposèrent au ch. XIV, 23, en sorte que la lettre se termina pas la clausule habituelle, le souhait de grâce. (L. minn. lectionnaires, etc.) Puis, quelques-uns, dans leur embarras, la redoublèrent (A P. 5. 17. 109), tandis que de rares instruments la supprimèrent (Mass. mentionnés par Jérôme, F G, g), plusieurs toutefois avec timidité, puisqu'ils en ont marqué la place en blanc (G. g). Ce qui facilita singulièrement la transposition, c'est que la place de la doxologie parut tout indiquée au ch. XIV, 23, parce que le τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι semblait s'accorder avec ce qui est dit des « *faibles en la foi :* » le paragraphe se terminait ainsi par une glorification de Dieu, qui est puissant pour fortifier les faibles, et le ch. XV se trouvait faire

[17] Lucht, p. 67, ne donne pas à cette remarque, dont la vérité saute aux yeux, et qui est pleinement confirmée par le désordre des instruments relativement au vœu v. 24, l'importance et la valeur qu'elle mérite. On peut voir, en effet, que les instruments qui ont conservé la doxologie à la fin de l'épître sont en général ceux qui suppriment le v. 24 ou le transposent après la doxologie; tandis que les instruments qui ont transposé la doxologie au ch. XIV, 23, conservent le v. 24. (Voy. Comm. XVI, 24.) Il est bon de noter que Lucht (p. 76), pour soutenir sa propre hypothèse, est obligé d'admettre les mêmes considérations que nous présentons ici.

suite par une exhortation aux forts en la foi. C'est ainsi, du moins, que les Pères grecs l'ont compris [18].

Quant aux commentateurs qui admettent, au contraire, que la doxologie figurait originellement au ch. XIV, 23, ils ne sauraient expliquer d'où serait venue la pensée de la déplacer, puisque les Pères grecs, *Chrys. Cyr. Théod. Dam. Théoph.* etc., trouvaient ce contexte excellent; ni surtout pourquoi on l'aurait placée à la fin du ch. XVI, où elle n'est pas appelée par le contexte immédiat, et où sa présence est contraire aux habitudes épistolaires de Paul [19].

Le désordre causé par le déplacement de la doxologie a servi de point de départ aux attaques contre les ch. XV, XVI. Quelques savants (*Seml. Eichhorn, Paulus, Griesb.* etc.), tout en attribuant ces textes à Paul, ont prétendu qu'ils n'appartenaient pas à l'épître aux Romains; d'autres (*D. Schulz, Aug. Schott, Ewald, Sabatier, Renan*, Saint Paul, p. LXIV-LXX) en suppriment quelques fragments; d'autres enfin (*Baur, Schwegler, Lucht, Volkmar*) les déclarent controuvés.

Ces négations n'ont, au point de vue diplomatique, aucune raison d'être, car tous les instruments, manuscrits [20], versions et Pères, s'accordent unanimement à faire de ces chapitres une partie intégrante de l'épître aux Romains. Dès l'origine il en a été ainsi. Marcion, il est vrai, ne les possède pas dans son Apostolicon; mais c'est une mutilation dogmatique. Loin de

[18] Lucht, p. 68, déclare inadmissible la transposition de la doxologie dans l'intérieur de l'épître, parce que cette doxologie ne peut être envisagée que comme une *clausule* (Comp. p. 71). Malheureusement pour son opinion, les Pères grecs étaient d'un sentiment diamétralement opposé. Ils la plaçaient XIV, 23, sans l'envisager comme une formule de clôture. — Voy. une réfutation des explications de *Koppe, Rinck* et *Ewald* dans Lucht, p. 68. 69.

[19] De même *Fritzsche*, I, p. XLIII. *Rück.* II, p. 351. *Mey.* p. 634. On ne saurait admettre les explications proposées par *Kop.* Excurs. II, p. 404. *Gabler*, Griesb. opusc. acad. II, p. XXVI. *Berthold*, Einl. VI. 715. *Hug*, Einl. II, p. 397. *Rinck*, Lucubr. crit. 1830, p. 135. (Voy. *Mey.* p. 636. *Lucht* p. 68-71.)

[20] Wettstein, II, p. 91, parle d'un cod. latinus qui omet les ch. XV, XVI; mais il ne dit pas quel est ce manuscrit, et l'on ne sait où le prendre.

porter atteinte à l'authenticité de ces chapitres, elle ne sert qu'à la confirmer [21]. Quand Tertullien (cont. Marc. 5, 14) dit à propos de Rom. 14, 10 : « in *clausula epistolae* tribunal Christi comminari Paulum, » il n'en résulte point que, dans son exemplaire, l'épître finît au ch. XIV, 23. C'est bien à la fin de l'épître que le passage cité se trouve, et l'expression de *clausula* est d'autant plus juste que, combattant Marcion, il parle en s'en tenant (Voy. 5, 13) à la lettre écourtée par son adversaire [22]. Enfin, si Euthalius, dans son Elenchus capitulorum [23], ne donne pas dans le sommaire, la matière du ch. XVI, cela n'indique point qu'il repoussât ce chapitre, puisque celui-ci se trouve compris dans le nombre des stiques, qu'il accuse pour l'épître tout entière [24]. Ainsi, au point de vue des documents, l'authenticité de ces chapitres ne saurait faire doute un seul instant.

Il en est de même pour les critères internes. Les détails qu'on relève n'ont aucune valeur en face d'un contexte où tout s'enchaîne et se lie de la manière la plus simple et la plus naturelle ; ce sont tout au plus des difficultés, non des arguments.

[21] Cont. Lucht, p. 40-41. — Baur, p. 399, ne donne pas une grande valeur à ce fait; il se contente d'attribuer à Marcion un sentiment remarquable de ce qui, dans ces chapitres, est antipaulinien et en désaccord avec le reste de l'épître.

[22] Si Tertullien (env. 200-210) et Irénée (env. 185) ne renferment pas dans leurs écrits des citations des ch. XV, XVI, quoiqu'ils en renferment de nombreuses sur l'épître aux Romains, cela autorise-t-il (*Lucht*, p. 43; *Volkmar*, Rœmerbr., p. 131) à supposer que de leur temps les ch. XV, XVI, n'existaient pas dans l'épître, ou qu'ils ne les connaissaient pas ? Nullement. Cela prouve qu'ils n'ont pas eu l'occasion de citer ces chapitres : ce qui n'a rien de surprenant, quand on réfléchit à leur contenu. Quelle raison aurait-on de supposer que leurs exemplaires fissent *seuls* exception à ce grand fait, que *tous* les instruments renferment ces deux chapitres ? — Le fragment de Muratori (env. 170-180) parle du voyage de Paul en Espagne, dont il est question Rom. XV, 24. 28, comme de quelque chose de connu. Rien donc de plus naturel que de voir là une confirmation de ce que Rom. XV était connu. (De même *Volkmar* p. 130.) Eh bien, Lucht, p. 44, pense que non, parce qu'il se *pourrait* que cette connaissance s'expliquât par le fait que Rom. XV, 24-28, *aurait été fabriqué* à Rome. (!)

[23] Voy. Zaccagni, Collectanea monum. vet. eccles. gr. et lat. Romæ 1698, 4 p. 573. 576.

[24] Cont. *Semler*, paraph. p. 289. Voy. *Lucht*, p. 48, Anmerk. I et II.

Comme Paul a l'habitude de terminer ses épîtres par un souhait de grâce, et qu'on en trouve trois dans les deux derniers chapitres (XV, 13. 32; XVI, 24), on croit y voir l'indice qu'il y a là deux morceaux (XV, 13-32 et XVI, 1-24) qui étaient détachés l'un de l'autre et n'appartenaient pas primitivement à l'épître, bien qu'ils y aient été joints comme des annexes. Remarquons que, dans ce cas déjà, il faudrait clore l'épître, non au ch. XIV, 23, mais au ch. XV, 13, — ce que ces critiques n'ont garde de faire, — et admettre, d'autre part, que cette longue et importante épître se termine sans salutation aucune, ce qui est contraire aux habitudes de l'apôtre. D'ailleurs on peut remarquer qu'aucun de ces souhaits, sauf le dernier, XVI, 24, n'affecte la forme habituelle du salut final de Paul dans ses épîtres. Pour peu qu'on s'arrête à considérer l'ordonnance même de l'épître, on aperçoit facilement que ce phénomène tient à l'ampleur que Paul a donnée à certains détails qui, dans ses épîtres, sont ordinairement très-brefs. Ainsi, après avoir terminé l'enseignement parénétique par un souhait qui comprend tout un paragraphe (XV, 5-19) et se rattache si intimement à l'exhortation qu'il fait corps avec elle (comp. de même XII, 33-36), il s'allonge dans des considérations et des détails personnels qui sont assez développés et indépendants de ce qui suit, pour qu'il les close par le souhait : « *Que le Dieu de paix soit avec vous tous! Amen.* » (XV, 33.) Puis vient la fin même de l'épître, qui est beaucoup plus longue qu'à l'ordinaire par suite de la recommandation de Phébé, de nombreuses salutations aux chrétiens de Rome, d'une recommandation subite à l'égard des judaïsants et qui se termine par le souhait final habituel (XVI, 24).

Qu'y a-t-il de si extraordinaire à cela? Ne trouve-t-on pas quelquefois dans la même épître (2 Thess. III, 16. 18; Phil. IV, 9. 20. 23), et même à des distances rapprochées, plusieurs souhaits comme clôture de paragraphes successifs, jusqu'à ce qu'on arrive au souhait final? Les deux morceaux XV, 13-32 et XVI, 1-24, offrent avec l'épître même un contexte parfait, et

s'y rattachent d'une manière nécessaire. Dans le premier, Paul s'excuse, pour ainsi dire, d'avoir quelquefois parlé aux Romains un peu librement; puis il leur rappelle son principe de porter l'Evangile partout où il n'a pas encore été annoncé, de manière à ne pas entrer dans le champ d'autrui; son désir d'aller les voir et la mission qu'il doit accomplir avant de se rendre chez eux. Tout cela n'est pas seulement d'accord avec ce qui a été dit précédemment dans la lettre, mais encore ce sont des détails nécessaires pour annoncer finalement ses projets à ses lecteurs. Dans le second, il recommande Phébé et salue les chrétiens de Rome, en y joignant quelques mots d'amitié, ce qui est parfaitement dans la situation (voy. plus loin); il leur dit même : « *Toutes les Eglises de Christ vous saluent,* » ce qui est fort à propos quand on écrit aux chrétiens de la capitale. Supprimer ces deux chapitres, ce serait mutiler la lettre.

On dit encore, et surtout, qu'il y a dans ces chapitres, notamment dans le XVIe, des détails surprenants. On s'étonne que Paul ait tant de connaissances, d'amis plus ou moins intimes, et de parents dans une Eglise qu'il n'a jamais visitée; qu'il en salue nominativement un si grand nombre, ce qu'il ne fait pas pour des Eglises où il a longtemps vécu. Cela paraît même en opposition avec le contenu de l'épître, où il leur parle comme à des étrangers. Qui se serait attendu à de pareilles choses? — Bien plus, on remarque que, parmi toutes les personnes qui sont mentionnées, il ne s'en trouve aucune, sauf Prisca et Aquilas, qui soit citée dans le livre des Actes ou dans les épîtres écrites plus tard, de Rome même. Ce fait est d'autant plus singulier que plusieurs de ces personnes s'occupaient activement de l'évangélisation. On se demande en particulier comment il se fait que Prisca et Aquilas, que Paul a laissés à Ephèse (1 Cor. XVI, 19), lorsqu'il a quitté cette ville pour aller à Corinthe, se trouvent maintenant à Rome, où ils tiennnent, comme à Ephèse, une assemblée religieuse dans leur maison. Comment ont-ils pu s'y trouver si vite, et comment Paul a-t-il eu le temps d'en

avoir connaissance? Dans l'épître que Paul écrivit de Rome à Timothée (2 Tim. IV, 19), Prisca et Aquilas sont en Orient; n'est-il pas plus simple de penser qu'ils n'ont jamais quitté Ephèse, que d'admettre ces allées et ces venues? Enfin, n'est-il pas plus naturel d'aller chercher Epénète, que Paul appelle *ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν*, v. 5, en Asie, plutôt qu'à Rome[25]?

L'étonnement cessera, si l'on veut bien ne pas perdre de vue l'intention de Paul de se préparer les voies pour son activité apostolique à Rome, où il pense bientôt se rendre. C'est à ce désir qu'on doit l'épître elle-même (Voy. Introd. § 3, Occasion et matière). On lui doit de même les détails dans lesquels Paul entre au chap. XV, et en particulier ces nombreuses salutations, qui surprennent au premier abord, et que Renan appelle des « salutations à contre-sens » (p. LXXIV). Paul s'est efforcé de rechercher dans sa mémoire toutes les personnes qu'il peut connaître à Rome, ou qu'il peut croire s'y trouver en ce moment, pour les saluer, en ajoutant, autant que possible, quelques mots affectueux à l'adresse de chacune d'elles. Le nombre des chrétiens avec lesquels il s'est trouvé en relation dans ses voyages missionnaires devait être très-grand, et aucune ville comme Rome,

[25] Ces considérations, jointes à d'autres menus détails dont on trouvera la réfutation dans le Commentaire (voy. encore *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 323), ont paru assez fortes à plusieurs critiques pour qu'ils aient cru pouvoir se livrer à un travail de dissection, et rejeter — sans égard aucun pour les documents diplomatiques, — qui, telle partie, qui, telle autre. *Dav. Schulz* (Stud. Krit. 1829, p. 619) rejette le ch. XVI, sauf v. 21-24; de même *Aug. Schott* (Isag. 1830, p. 249), sauf la doxologie. *Ewald*, p. 458 (voy. réfutation de *Rück*. II, p. 348) repousse XVI, 3-20. *Reuss* (Gesch. h. Schrift. N. T. 1860, p. 96. Comm. p. 19), *Mangold* (d. Rœmerbr. 1866, p. 38. 68. 147), *Renan*, p. LXV, et *Sabatier* (l'Apôtre Paul, 1881, p. 184) rejettent XVI, 1-20; *Laurent* (Stud. Krit. 1866, p. 669) *Krenkel* (Paulus, p. 212), XVI, 1-15. Ils émettent l'hypothèse que la partie rebutée était primitivement une lettre ou les fragments d'une lettre (*A. Schott*) que Paul aurait écrite de Corinthe (*A. Schott*, *Reuss*, *Renan*, *Krenkel*), ou de Rome (*D. Schulz*, *Ewald*), ou de Césarée (*Laurent*) à l'Eglise d'Ephèse. Cette lettre aurait été jointe, on ne sait trop comment, ni pourquoi, ni par qui, à l'épître aux Romains, et, par un singulier hasard, tous les manuscrits la porteraient à la même place! (Voy. là-contre *Mey*. p. 599; *Godet*, II, p. 593.) — *G. Volkmar* (Rœmerbrief, p. 132) ne garde comme authentique que XV, 21-24; XV, 33-XVI, 2.

ce rendez-vous de toutes les nations, ne justifie mieux la rencontre en cette capitale de tant de personnes venues de différents pays. Paul ne craint pas de remonter à d'anciens souvenirs, comme lorsqu'il salue « *Epénète, les prémices de l'Asie en Christ,* » et même « *Andronicus et Junias, qui sont avantageusement connus des apôtres, et qui se sont attachés à Christ avant lui* » (XVI, 5-7). Il salue même nominativement des personnes qu'il n'a peut-être jamais vues, les petits de la communauté, mais dont la présence à Rome et les noms lui sont sans doute parvenus par sa correspondance, et qui se trouveront charmés d'être salués et nommés par l'apôtre, à qui ils se croyaient complètement inconnus (Voy. XVI, 14). C'est une manière aimable de se rappeler à ces chrétiens, de se les attacher d'avance, de se faire bien venir d'eux tous, et de montrer que s'il est encore étranger à cette ville et à cette Eglise, comme sa lettre le témoigne, il ne l'est pourtant pas tellement qu'il n'y compte déjà un grand nombre d'amis, de compatriotes et de connaissances. Il n'y a rien là que de fort naturel en même temps que de parfaitement conforme à son but. Nous ne ferions pas autrement. (Cf. *Hilgenf.* Einl. p. 325.) Il n'avait pas besoin d'agir ainsi avec les Eglises qu'il avait fondées; il lui suffisait de saluer ceux qui étaient à la tête de la communauté ou avec lesquels il avait eu des rapports plus intimes [26]. Si aucun de ces noms ne reparaît dans le livre des Actes ni dans les épîtres que Paul écrivit de Rome plus tard, cela tient au long temps qui s'est écoulé, et à des circonstances particulières, que nous ne pouvons connaître, ni par conséquent apprécier [27]. Néanmoins, deux ans plus tard, dès

[26] Cont. *Baur*, Paulus, p. 414. *Renan*, p. LXV. On peut même remarquer que l'ép. aux Philippiens n'a point de salutations particulières, ce qui s'explique par le fait qu'Epaphrodite, philippien lui-même et porteur de la lettre, était chargé de saluer oralement les amis et connaissances de Paul. Il en est de même de l'épître aux Ephésiens : Tychique, bien connu des Ephésiens et porteur de la lettre, était chargé de leur donner des nouvelles de Paul et des affaires religieuses de Rome (VI, 21. 22).

[27] Sur les quatre épîtres écrites de la captivité de Rome, il n'y en a que deux (Col. et Philém.) qui aient des salutations spéciales, et sur ces deux,

que les frères de Rome apprennent l'arrivée de Paul, on les voit s'empresser d'aller à sa rencontre jusqu'au forum d'Appius et aux Trois Tavernes (Act. XXVIII, 15). Ce fait ne montre-t-il pas avec évidence que Paul avait de nombreux amis dans l'Eglise de Rome?

Quant à Prisca et Aquilas, huit à neuf mois se sont écoulés depuis le moment où Paul les a quittés à Ephèse et celui où il écrit aux Romains[28]; ils ont eu le temps de se rendre à Rome, d'y travailler déjà à l'évangélisation, et, comme les relations de Corinthe, place de commerce, avec la capitale, étaient, pour ainsi dire, journalières, il n'y a pas lieu d'être surpris, si Paul, à Corinthe, a eu de leurs nouvelles. Ce n'est pas tout. Nous devons faire observer quels auxiliaires puissants Paul avait trouvés en eux déjà à Corinthe : leur dévouement à l'Evangile et à la personne de Paul est attesté dans notre épître même (XVI, 3). C'est eux que Paul salue tout d'abord. Lorsque Paul quitta Corinthe et conçut le projet de faire d'Ephèse son centre d'action, il se fit précéder dans cette ville par Aquilas et Prisca, qui s'y établirent les premiers en attendant sa venue (Act. XVIII, 19). Nous ne doutons pas qu'il n'en fût de même pour Rome. Lorsque Paul quitta Ephèse, il avait déjà formé le dessein d'aller à Rome (Act. XIX, 21; comp. Rom. I, 13; XV, 23), et il est hors de doute qu'Aquilas et Prisca devaient être dans la confidence de l'apôtre, et associés à ses projets. Il les avait vus à l'œuvre, à Corinthe d'abord, puis à Ephèse. C'est très-vraisemblablement pour concourir à ce projet qu'Aquilas et Prisca, qui avaient déjà séjourné à Rome, et connaissaient la langue et les lieux, quittèrent Ephèse peu de temps après Paul et allèrent directement

l'une (Philém.) est toute personnelle, et dans l'autre, nous lisons (IV, 8) que Tychique est chargé de donner des nouvelles des affaires de Rome. Comment serait-il possible d'y retrouver ces noms?

[28] Paul a écrit la seconde épître aux Corinthiens, de Macédoine, dans le courant de l'an 57, peu de temps après son départ d'Ephèse; il a passé l'hiver de 57 à 58 à Corinthe et n'a quitté cette ville qu'aux environs de Pâques de l'an 58, après avoir écrit l'épître aux Romains peu de temps avant son départ. Il y a donc là un espace de huit à neuf mois.

à Rome lui frayer la voie, comme ils l'avaient fait à Ephèse [29]. Leur présence dans la capitale, loin de nous surprendre, nous paraît, au contraire, très-naturelle (cont. *Lucht*, p. 104; *Renan*, p. LXVII) et parfaitement conforme au but et à la manière de procéder de Paul dans l'évangélisation. Quant au détail, qu'ils tiennent une assemblée dans leur maison (XVI, 5), c'est un trait qui, bien loin d'exciter nos soupçons, parce que le même fait est relaté pour Ephèse (1 Cor. XVI, 19), est, au contraire, à nos yeux, une preuve d'authenticité. Ils ont dû agir à Rome comme ils avaient agi à Ephèse, puisqu'ils s'y sont rendus dans les mêmes vues et dans le but de travailler à l'évangélisation ; ils n'ont pas tardé à se mettre à l'œuvre. Paul était d'accord avec eux, et il savait bien comment ils devaient procéder. Enfin, si quatre ans après, nous trouvons ces missionnaires établis de nouveau à Ephèse (2 Tim. IV, 19), qu'y a-t-il de si extraordinaire qu'on doive concevoir des soupçons sur leur précédent séjour à Rome ?

En résumé, cette attaque contre l'authenticité d'une partie des chap. XV, XVI, ne se justifie par aucune raison plausible, soit au point de vue des documents, soit à celui des critères internes. Pour mettre l'arbitraire dans tout son jour, retournons le tableau et demandons à ces critiques : D'où viennent ces morceaux suspects ? Qui les a mis là, et dans quel intérêt ? Comment se fait-il qu'aucun document ne trahisse cette annexion ? Que partout et toujours (la doxologie exceptée) ils aient affecté le même ordre ? Que Tertius soit mentionné avec l'observation *ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν* (XVI, 22), ce qui ne se comprend que s'il s'agit, non d'un simple billet, mais d'une lettre d'une certaine ampleur ? (*Reiche*, I, p. 11.) A toutes ces questions, ils ne répondent que par les hypothèses les plus fantaisistes, par une petite histoire de feuilles détachées et accidentellement rapprochées, dans laquelle on épuise toutes les combinaisons pour n'aboutir à aucun résultat. Ils n'ont pas même trouvé un point

[29] De même *Wieseler*, p. 598. *Lange*, p. 25. 26. 28. *Godet*, II, p. 570.

fixe sur lequel ils soient d'accord, et chaque explication n'a guère d'autre partisan que son auteur.

Semler [30] pense que l'épître se terminait au ch. XIV, 23, avec la doxologie. Le chap. XV est une feuille renfermant une lettre particulière, remise par Paul, non à Phébé, mais aux porteurs de l'épître. Ils devaient en donner communication aux présidents des diverses Eglises par lesquelles ils passeraient, pour leur donner des nouvelles de Paul et leur faire part de son plan de voyage à Rome, en leur laissant une copie de l'épître aux Romains. A cette feuille était joint un catalogue — c'est le chap. XVI — des personnes qu'ils devaient visiter, chemin faisant, et dont ils connaissaient la résidence, avec la recommandation d'éviter les judaïsants et de conserver la pure doctrine. Paul aurait envoyé son épître, de Kenchrées, au moment où il pensait s'y embarquer pour aller directement en Syrie. Il recommande Phébé, diaconesse de Kenchrées, à des messagers qui doivent, en passant par Corinthe, saluer Aquilas et Prisca qui, au dire de Semler, s'y trouvaient alors établis.

Dr Paulus [31] termine la lettre au chap. XIV, 23 avec la doxologie. Le chap. XV est une lettre écrite sur une feuille à part, destinée aux présidents et spécialement aux hommes les plus éclairés (*τοῖς δυνατοῖς*, XV, 1, 14) de l'Eglise de Rome. Tout celà avait été écrit en Illyrie, mais fut envoyé de Corinthe par l'entremise de Phébé. Au moment du départ, Paul trouva bon de lui remettre, sur une feuille nouvelle, quelques lignes (ch. XVI) qu'elle devait remettre, en même temps que la lettre, à l'Eglise de Rome.

Griesbach [32] imagine que Paul, après avoir terminé la lettre

[30] Paraphrasis ep. ad Rom. Halæ 1769. Voy. sur Semler et sur les diverses réfutations qui ont été faites, *Lucht*, p. 2-6.

[31] De originibus ep. ad Rom. Prolegomena. Jen. 1801. Des Ap. Pauli Lehrbriefe an die galatischen und rœmischen Christen. Heidelb. 1831. Le point de vue du Dr Paulus a trouvé de l'écho chez *Berthold*, VI, p. 3299, et chez *Ammon*, dans Koppe N. T. Græce. 1824, IV, p. 24.

[32] Curarum in histor. textus gr. epp. paul. specimen. Jenæ 1777. Réédité par *Gabler*, Griesbachii, opuscc. acad. Jenæ 1824, II, p. 63.

au chap. XIV, 23, y ajouta la doxologie, mais en l'écrivant sur une autre feuille de papier. Puis il écrivit sur une nouvelle feuille les noms de quelques amis qui saluaient les chrétiens de Rome, en terminant par un souhait de grâce (XVI, 21-24). Plus tard, parce que le porteur de la lettre n'était pas encore là, il en prit occasion de continuer le thème du chap. XIV, 23, et écrivit sur une feuille à part le chap. XV, 1-33. Enfin, pour recommander Phébé, qui portait la lettre, il ajouta, sur une quatrième feuille, le chap. XVI, 1-20.

Eichhorn [33] suppose que l'épître comprenait de I, 1-XIV, 23, avec une feuille de papier portant, d'un côté, la doxologie (XVI, 25-27) qui terminait le chap. XIV, et de l'autre, les salutations avec le souhait de grâce (XVI, 21-24), qui servaient de clausule à la lettre tout entière. Paul, qui cherchait une occasion d'envoyer la lettre, ne l'ayant pas trouvée tout de suite, profita de ce retard pour y ajouter une feuille nouvelle portant le chap. XV et faisant suite à XIV, 23, dont il continuait le thème interrompu. Quant à XVI, 1-20, c'est une lettre de recommandation pour Phébé, porteuse de l'épître, se rendant à Corinthe, lettre qui n'a rien à faire avec l'épître aux Romains. Elle ne l'a pas remise, ou elle l'a reprise, après l'avoir fait lire, et l'a apportée à Rome avec les autres papiers. Comme on ne voulait rien perdre de ce que Paul avait écrit, on joignit à sa lettre ce manuscrit, qui avait une tout autre destination.

Flatt, p. 468-470, a cherché à simplifier l'hypothèse de Griesbach. Selon lui, Paul, après avoir dicté sa lettre jusqu'au ch. XIV, 23, la termina par la doxologie, qu'il écrivit sur une feuille à part, avec l'intention de la clore par un souhait de grâce. Mais, par une circonstance quelconque, il en fut empêché dans le moment, et quand il y revint, au lieu de la clore, il la continua en dictant sur une nouvelle feuille XV, 1-XVI, 20.

[33] Einl. in d. N. T. Lpz. 1812, III, p. 212. 232. — Olshausen, p. 37, s'est rangé à l'opinion d'Eichhorn comme lui paraissant la moins improbable, et en attendant mieux.

La lettre devait se terminer là, lorsque l'idée lui vint d'ajouter quelques salutations de son entourage aux chrétiens de Rome (XVI, 21-23), lesquelles il termina en répétant le souhait de grâce au verset 24.

Toutes ces hypothèses, dans lesquelles on ne multiplie les feuilles de papier que pour expliquer, par leurs combinaisons diverses, les places différentes que la doxologie occupe dans les documents, ainsi que l'existence, dans le texte, d'un triple souhait de grâce, se détruisent les unes les autres. La critique est devenue roman [34].

Renan a imaginé une combinaison plus arbitraire encore. « Saint Paul, dit-il (p. LXXII), en avançant dans sa carrière avait pris le goût des épîtres encycliques, destinées à être lues dans plusieurs Eglises. Nous supposons que le fond de l'épître aux Romains fut une encyclique de ce genre. Saint Paul, au moment de sa pleine maturité, l'adresse à ses plus importantes Eglises, au moins à trois d'entre elles, et, par exception, il l'adresse aussi à l'Eglise de Rome. Les quatre finales tombant aux versets XV, 33; XVI, 20; XVI, 24, XVI, 27, sont les finales des divers exemplaires expédiés. » Il y aurait eu ainsi *quatre exemplaires :* 1° l'exemplaire de l'Eglise de Rome (I-XI et XV); 2° l'exemplaire de l'Eglise d'Ephèse (I-XIV et XVI, 1-20); 3° l'exemplaire de l'Eglise de Thessalonique (I-XIV et XVI, 21-24); 4° un exemplaire envoyé à une Eglise inconnue (I-XIV et XVI, 25-27). Dans ces trois derniers exemplaires, la première moitié du premier chapitre se trouvait modifiée. « Quand on fit (peut-être à Rome) l'édition des épîtres, on prit pour base l'exemplaire adressé à l'Eglise de Rome; mais, afin de ne rien perdre, on mit à la suite du texte ainsi constitué les parties variantes et notamment les diverses finales des exemplaires qu'on abandonnait [35]. » Renan

[34] Voy. ces diverses combinaisons réfutées dans *Koppe*. Excursus II, p. 400; *Flatt* p. 413; *Reiche* I, p. 8; *Fritzsche* I, p. XXXV; *Rückert* II, p. 340; *Meyer* p. 597; *Lucht* p. 2-15.

[35] L'épître aux Galates seule, et un peu les épîtres aux Corinthiens ont le caractère d'épîtres encycliques; mais cela même est indiqué dans l'adresse,

pense expliquer par là tant de singularités, qui n'ont rien de singulier du tout. Cet échafaudage ne repose que sur des appréciations purement subjectives que ni le fond de l'épître, ni l'état critique des instruments ne peuvent justifier.

Il était réservé à Baur de faire un pas de plus et de déclarer les ch. XV, XVI, inauthentiques et controuvés. Une main étrangère a composé ces chapitres, puis on les a frauduleusement annexés à la lettre [36].

Quant à la question critique que cette fraude soulève, Baur ne l'aborde pas : les critères internes lui suffisent. La difficulté se trouve ainsi tranchée, non résolue. Bornons-nous à rappeler qu'une pareille adjonction est démentie par l'unanimité des documents. Se justifie-t-elle du moins par les critères internes? Nullement. Pour bien juger de l'argumentation de Baur, il faut savoir qu'il a sur le plan et sur le but de l'épître aux Romains un point de vue particulier. L'épître est à ses yeux un écrit polémique, dans lequel Paul combat une classe de judaïsants qui ne se rencontrent qu'à Rome. Dépassant les luttes premières, dans lesquelles il était question de soumettre les ethnico-chrétiens à la circoncision et à la Loi, ils ont atteint le plus haut degré de l'opposition judaïsante ; ils prétendent que la voie de pardon et de salut tracée par Christ, n'est pas ouverte aux païens, parce que leur admission en lieu et place d'Israël incrédule, en faisant d'eux le peuple élu, ne serait qu'une injustice commise envers Israël, qu'on déposséderait ainsi de son privi-

et la même épître, non des éditions revues, diminuées ou augmentées, est envoyée aux différentes Eglises.

[36] *Baur*, Tüb. Zeitschr. 1836, 3e cah. p. 59; Paulus. d. Apost. J.-Ch. Stuttgart 1845, p. 398-416. 2e éd. publiée par Zeller, Lpsg. 1866. Le point de vue de Baur a été soutenu par *Schwegler*, Nachapost. Zeitalter, 1846. I, p. 168. 285. *G. Volkmar*, Theol. Jahrb. 1856, p. 321. Rœm. Kirche, 1857, p. 3. Il a été combattu par *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 309-325; *Olshausen*, ibid. 1838, p. 925; *Huther*, Zweck u. Inhalt d. 11 ersten Kapp. d. Rœmerbr. 1846; *Delitzsch*, Zeitschr. f. luth. Theol. 1849, p. 609; *Th. Schott*, d. Rœmerbr. seinem Endzweck. etc., ausgelegt. Erlangen 1858, p. 119; *Wieseler* dans Herzogs Encycl. XX, pag. 591; *Mangold*, d. Rœmerbr. u. d. Anfænge d. rœm. Gemeinde. Marburg 1866, p. 67; *Beyschlag*, Stud. Krit. 1869, p. 629; *Riggenbach*, Zeitschr. f. luth. Theol. 1868, p. 41. Voy. *Lucht*, p. 24-31.

lége de peuple de Dieu, à qui les promesses ont été faites. Ce point de vue une fois admis, Baur passe en revue les ch. XV, XVI, et cherche à montrer qu'outre certaines difficultés historiques appartenant au chap. XVI, le contenu de ces deux chapitres est si contraire au reste de l'écrit qu'ils ne peuvent être qu'un *falsum*. Ils trahissent en particulier de la part de l'apôtre une prévenance et des concessions qui sont en complet désaccord avec le reste de l'épître (p. 399). En conséquence Baur estime qu'ils ont été composés à une époque postérieure, par un judéo-chrétien qui s'est efforcé d'atténuer l'opposition que Paul fait à ces judaïsants, afin de ramener les judéo-chrétiens de Rome à s'unir aux ethnico-chrétiens de l'école de Paul.

Le vice radical de cette argumentation est dans le point de vue même de Baur, qui ne peut être maintenu qu'au prix d'une mutilation de l'épître. Il faut respecter l'écrit et changer le point de vue qui est erroné, non mutiler l'écrit pour le bon plaisir du point de vue. Quant au procès de détail que Baur fait à ces chapitres, nous en montrerons l'inanité en suivant pas à pas ses objections dans notre commentaire [37].

Lucht a suivi une autre voie, où il a entraîné après lui Volkmar [38]. Il s'efforce de démontrer que la doxologie est inauthentique (p. 34-72); puis, comme elle occupe dans les manuscrits deux places différentes (XIV, 23 et XVI, 25) aussi impossibles, à son sens, l'une que l'autre, et qu'il y a dans les ch. XV, XVI des choses qui, suivant lui, ne peuvent avoir été écrites par Paul (XV, 1-13; XVI, 3, sq.; 17, sq.), il arrive à la pensée que tout ce qui est compris entre ces deux places (XV, XVI) est inauthentique (p. 72-74). Tel est le point de départ et la base de son hypothèse que voici.

A l'origine, on publia la lettre d'une manière écourtée, en la terminant au chap. XIV, 23. Le clerus romain avait probable-

[37] *Hilgenfeld* admet l'authenticité des deux chapitres et réfute Baur sur ce point (Einl., p. 323), quoiqu'il souscrive au point de vue de Baur sur l'opposition judaïsante.

[38] *G. Volkmar*, Rœmerbrief. Zurich 1875, p. 129.

ment soustrait au public la fin de l'épître, parce qu'elle lui déplaisait, et l'avait mise de côté dans ses archives (p. 84, 85). Cette manière abrupte de terminer la lettre était choquante. Pour y remédier (p. 75), un copiste composa une finale, la doxologie, qu'il mit chap. XIV (rédaction A), pendant qu'un autre copiste composait une autre finale beaucoup plus longue, XV, 1-XVI, 24 (rédaction B). Nous ne possédons, il est vrai, aucun de ces documents primitifs sous l'une quelconque de ces trois formes ; mais n'importe, Lucht pense retrouver les traces de leur existence dans Marcion qui, à son avis, n'a point supprimé la doxologie ni les chap. XV, XVI, comme l'en accuse Origène, mais a tout simplement reproduit un état de choses déjà existant dans Tertullien et Irénée, qui ne renferment aucune citation tirée de ces chapitres, ainsi que dans les manuscrits mentionnés par Jérôme, les manuscrits græco-latins F G, et la traduction latine (cod. g), où la doxologie manque. Cette preuve lui suffit. (!) On se trouva donc de fort bonne heure en face de trois classes de manuscrits : les primitifs, qui ne renfermaient ni la doxologie, ni les ch. XV, XVI; puis les deux rédactions A et B, fort contrastantes entre elles et toutes deux inauthentiques. Cet état de choses fort surprenant excita de grands scrupules, car Lucht affirme qu'on s'efforça bien vite de fabriquer une queue complète à l'épître de Paul en unissant et en combinant entre elles ces clausules inauthentiques. De là sont nés tous les manuscrits, toutes les versions — même les plus anciennes, comme la Peschito et l'Itala — et toutes les citations des Pères, que nous possédons actuellement. Ainsi s'explique la double position de la doxologie et la variante relative au salut de paix (XVI, 24.)!

A ce compte nous ne posséderions la lettre de Paul que d'une manière écourtée. C'est le sentiment de Lucht. Cependant il ne peut s'empêcher de remarquer qu'il y a dans ces chap. XV, XVI des choses trop évidemment pauliniennes (XVI, 21-24 et XV, 29-33) pour que tout y soit fiction pure. En conséquence il imagine que le rédacteur B, qui tenait vraisemblablement de près au

clerus romain, a eu connaissance de la *finale authentique* de la lettre ; mais au lieu de la donner telle quelle, il l'aurait profondément remaniée (XV, 1-33) et même y aurait joint d'autres morceaux (XVI, 1-20) d'une lettre de Paul destinée à Ephèse et qui, par mégarde, serait arrivée à Rome en même temps que l'épître aux Romains (p. 82-86). Il n'aurait gardé de la finale authentique que XVI, 21-24. Volkmar a eu la main plus heureuse, car il se flatte d'avoir retrouvé la clausule primitive et authentique de l'épître dans XV, 33-XVI, 2 et XVI, 21-24 (p. 131).

Cette hypothèse, fausse déjà dans son point de départ et dans sa base, n'est qu'une construction où se joue l'imagination d'un savant : c'est le roman qui recommence.

Pour ce qui tient au texte même de l'épître, nous ne croyons pas devoir entrer dans aucun développement, et nous renvoyons nos lecteurs aux ouvrages qui traitent spécialement de cette matière, notamment aux travaux de C. Tischendorf (Novum Testamentum græce, editio septima critica major. Lipsiæ 1859, et editio octava, 1864). La critique du texte est une science à part, et nous devons supposer que nos lecteurs sont initiés à cette connaissance pour aborder les discussions auxquelles le texte peut donner lieu. Du reste, parmi les variantes qui affectent l'épître aux Romains, il y en a fort peu qui aient réellement de la gravité, et l'on peut affirmer que dans tous les cas douteux on peut arriver à une solution très satisfaisante.

§2. DATE, LIEU, LANGAGE

Nous possédons sur l'époque et le lieu où la lettre a été écrite des données très précises.

Paul dit dans l'épître même : « *Pour le moment, je vais à Jérusalem porter secours aux saints ; car la Macédoine et l'Achaïe ont bien voulu s'imposer quelque contribution pour les saints de*

Jérusalem... Après m'être acquitté de cette mission... je gagnerai l'Espagne en passant chez vous, etc. » (XV, 25. 26). Les épîtres aux Corinthiens mentionnent toutes deux cette collecte (1 Cor. XVI, 2; 2 Cor. VIII et IX) et furent composées à l'époque où elle commençait à se faire : la première fut écrite d'Ephèse (1 Cor. XVI, 8. 9) en l'an 57, peu après Pâques, et la seconde, de Macédoine (2 Cor. II, 13; comp. Act. XX, 1) vers la fin de l'été de la même année. L'épître aux Romains est donc postérieure à ces deux épîtres, car la collecte, qui devait se faire dans les Eglises de Macédoine et d'Achaïe, est terminée, et Paul, d'après son projet (1 Cor. XVI, 3) est sur le point de partir pour porter cet argent aux saints de Jérusalem.

D'autre part, nous lisons dans le livre des Actes (XIX, 21) que Paul, étant encore à Ephèse, « *résolut d'aller à Jérusalem en passant par la Macédoine et par l'Achaïe, et qu'il se dit :* « *Quand j'aurai été là, il faut aussi que je voie Rome,* » et effectivement (XX, 1-3), « *il partit pour aller en Macédoine,... et se rendit en Grèce. Après un séjour de trois mois, il se disposait à s'embarquer pour la Syrie; mais les Juifs lui ayant dressé des embûches, il prit le parti de s'en retourner par la Macédoine.* » Au lieu de prendre la mer à Kenchrées et d'aller directement de Corinthe en Syrie, il fit le voyage par terre. Il passa à Philippes les jours des pains sans levain (Act. XX, 6) et s'embarqua pour l'Asie. On sait qu'arrivé à Jérusalem, à Pentecôte, il s'acquitta de sa mission auprès du presbytère (Act. XXI, 17. 19; XXIV, 17), mais, qu'ayant été arrêté et mis en prison, il fut transféré à Césarée.

Il résulte de ces renseignements, puisés à deux sources qui s'accordent très bien, que Paul a dû écrire aux Romains peu de temps avant son départ pour Jérusalem, après son séjour en Grèce, notamment à Corinthe, où il s'était proposé de passer l'hiver (1 Cor. XVI, 6. 7), au commencement de l'an 58, quelque temps avant Pâques. C'est à Corinthe que Paul s'était rendu en dernier lieu et qu'il termina sa collecte. Il devait de là s'em-

barquer directement pour Jérusalem (1 Cor. I, 16) accompagné des délégués des Eglises, qui s'y étaient aussi rendus (2 Cor. VIII, 18. 23; IX, 5; comp. sur Sosipater Act. XX, 4) et sa lettre était certainement écrite lorsqu'il changea son itinéraire à cause des embûches des Juifs, car ce changement se fit subitement et au dernier moment[1]. Deux détails viennent confirmer ce sentiment. Phébé, que Paul recommande aux chrétiens de Rome et qui devait leur porter sa lettre, était une diaconesse de Kenchrées (Rom. XVI, 1), port de Corinthe sur la mer Egée; et Caïus, l'hôte de Paul, au nom duquel il salue (XVI, 23), était un Corinthien. Paul l'avait baptisé lors de son premier séjour à Corinthe (1 Cor. I, 14). Remarquons enfin que cette époque concorde avec la présence d'Aquilas et de Priscille à Rome. Ils ont eu le temps de s'y établir (voy. § 1. Authenticité, p. 30), de sorte que Paul a pu recevoir de leurs nouvelles ainsi que des détails sur les chrétiens résidant dans la capitale.

La lettre a été écrite en grec. Le scoliaste syrien de la Peschito dit qu'elle a été écrite en latin (רוֹמָאִית). C'est une erreur qui provient apparemment de ce que la lettre était adressée à des Romains. N'a-t-on pas prétendu de même que l'épître aux Hébreux avait été écrite en hébreu, et l'évangile de Marc en latin? Cette erreur ne mériterait pas même d'être relevée, si des docteurs romains[2] n'avaient cherché à la soutenir dans l'intérêt de la traduction latine. Tous les manuscrits et les anciens commentateurs donnent le texte grec comme étant le texte original, et tous les autres textes, syriaque, latin, copte, etc., ont tou-

[1] Le Dr Paulus, se fondant à tort sur Rom. XV, 19, pense que la lettre a été écrite en Illyrie, mais envoyée de Corinthe par l'entremise de Phébé (Voy. *Reiche*, Comm. I, p. 36).

[2] Salmeron, t. I. Prolegomenon, XXXV. Corn. à Lap. pense que la lettre a été dictée en grec, à Tertius (Rom. XVI, 22), et que celui-ci ou quelque autre interprète l'a immédiatement traduite en latin pour l'Eglise de Rome. Maunoury (p. XVII) prétend « avoir des raisons de penser que la première version (latine) de l'ép. aux Romains, corrigée plus tard par saint Jérôme, a dû être faite sur l'autographe même de saint Paul. Le premier traducteur a dû tenir en ses mains l'exemplaire écrit par Tertius et signé par l'apôtre. » Il aurait bien dû nous faire part de ses raisons.

jours été tenus dans l'antiquité pour des traductions. Toutes les épîtres de Paul sont écrites en grec et l'examen même le plus superficiel montre bien vite que le grec est le texte original.

Une lettre adressée en grec aux chrétiens de Rome n'a rien qui doive surprendre, car un grand nombre d'entre eux étaient des étrangers et le grec était la langue du monde civilisé. Les Juifs de Rome parlaient grec et leurs anciens tombeaux n'ont guère que des inscriptions grecques[3]. Il y avait dans cette ville une masse de Grecs, particulièrement d'ouvriers et de marchands. D'ailleurs le grec y était fort à la mode : les grands et les riches donnaient à leurs enfants des bonnes grecques, et les gens de la moyenne classe suivaient, comme d'ordinaire, l'exemple des grands, témoin les lazzis de Martial et les plaintes du satirique Juvénal contre les dames romaines. Tertullien va jusqu'à dire que « la langue grecque a envahi le Latium[4]. » On ne saurait donc s'étonner que Paul ait écrit en grec aux chrétiens de Rome. Ignace, Denis de Corinthe, Irénée ne leur écrivent pas autrement. Clément Romain écrit en grec aux chrétiens de Corinthe.

§ 3. OCCASION ET MATIÈRE

Phébé, diaconesse de l'Eglise de Kenchrées, partait pour Rome (XVI, 1) et Paul, au lieu de lui remettre simplement quelques mots de recommandation, profite de cette occasion pour écrire aux chrétiens de Rome. Ce qui l'y pousse, sa lettre nous le dit.

[3] Voy. ***Hausrath*** III, p. 75; ***P. Aringhi***, Roma subterranea, I, p. 397.

[4] Tacite, Dial. de oratoribus c. 29 : Nunc natus infans delegatur græculæ alicui ancillæ. — Martial, Epigr. XIV, 26 : Rusticus es? Nescis quid græco nomine dicar? Spuma vocor nitri. Græcus es? Ἀφρόνιτρον.— Juv. Sat. VI, 184-190 : Se non putat ulla formosam, ni quæ de Tusca Græcula facta est. Hoc sermone pavent, hoc iram, gaudia, curas, hoc cuncta effundunt animi secreta. — Tert. de Pallio, c. 3 : Lingua (græca) jam penes Latium est. (Voy. *Reiche* I, p. 29; *Credner* p. 383; *Fritzsche* I, p. XXXIII).

Depuis plusieurs années déjà, il nourrit le désir d'aller à Rome (I, 10.13; XV, 23; comp. Act. XIX, 21; 2 Cor. X, 16); plus d'une fois il en a fait le projet, sans avoir pu jusqu'ici le réaliser (I, 13; XV, 22), parce que ses travaux missionnaires le retenaient forcément ailleurs (XV, 22. 23). Ce désir lui est inspiré sans doute par l'intérêt qu'il porte aux chrétiens de Rome et par la pensée de leur être utile (I, 11; XV, 29); mais en réalité il a une source plus profonde: il provient de sa vocation d'apôtre des gentils (I, 14). C'est un devoir qu'il veut accomplir en prêchant aussi aux Romains cet Evangile (I, 15) qui est « *la puissance de Dieu pour le salut* des hommes, et *en produisant du fruit parmi eux, comme il lui a été donné d'en produire chez les autres nations* (I, 13): *il se doit à tous* » (I, 14).

Cet homme infatigable, dont l'ambition est immense comme son devoir, a conçu un vaste plan. Après avoir évangélisé l'Orient (XV, 19), il veut entreprendre l'évangélisation de l'Occident. Rome s'offre naturellement à son esprit comme sa première station; non pas seulement parce qu'elle est directement sur son chemin, mais encore parce que c'est la grande ville, un centre commercial, le rendez-vous des nations, le point sur lequel tous les yeux sont ouverts, le siége gouvernemental. Dans sa mission, Paul a toujours eu pour principe de choisir les grands centres, Antioche, Corinthe, Ephèse. Les grandes villes ont en général des idées plus avancées et elles donnent le ton, en sorte qu'une Eglise florissante établie dans la capitale de l'empire ne peut manquer d'exercer une grande influence. Il en fera sa base d'opération. De là, avec le concours de l'Eglise, il passera en Espagne (XV, 24) [1]. Ce dessein est aussi ancien que

[1] *Meyer*, p. 28; *Credn.* p. 384; *Philip.* p. XX; *Thiersch*, p. 165; *Th. Schott*, p. 129; *Mangold*, p. 86; *Renan*, p. 494; *Krenkel*, p. 140; *Walther*, p. 12; *Hilgenf.* Einl. p. 324, affirment que l'Espagne est le véritable objectif de Paul, non Rome, où il ne veut que passer. Ils pensent accorder ainsi I, 13 avec XV, 24. 28 et repousser (c'est du moins la pensée de plusieurs d'entre eux) la contradiction que Baur (p. 412) cherche à établir entre ces deux passages pour nier l'authenticité de XV, 24. 28. Cette affirmation ne nous paraît ni nécessaire ni juste. (Voy. Comm. I, 13. Comp. XV, 24.)

son désir d'aller à Rome. Déjà même Aquilas et Priscille, ces confidents de ses projets, ces amis dévoués à l'Evangile et à Paul, ont quitté Ephèse et l'ont devancé (XVI, 3), pour sonder le terrain et lui préparer les voies, en réunissant autour d'eux les chrétiens qui peuvent se trouver à Rome, et en tenant des assemblées. (Voy. § 1. Authenticité, p. 30) Le moment est venu pour Paul de réaliser ce projet plusieurs fois ajourné.

Rien ne le retient plus en Orient, où il a partout propagé la foi chrétienne (XV, 19). Il va se rendre à Rome, dès qu'il se sera acquitté d'une mission de charité auprès de l'Eglise de Jérusalem (XVI, 25) et aura dissipé par ses dons — témoignage de la piété et de l'affection des églises fondées par lui — les défiances des judéo-chrétiens de Jérusalem. Il sent le besoin d'affermir solidement le lien qui l'unit, lui, apôtre des gentils, aux apôtres de Jérusalem, afin de n'être pas combattu ni entravé par ces Pères de l'Eglise, dans son activité apostolique ; il ne veut pas courir en vain. Toutefois il n'est pas sans inquiétude : il y a de ce côté-là quelques points noirs à l'horizon [2], mais il espère que Dieu les dissipera, et il prie les chrétiens de Rome de le soutenir de leurs prières, afin qu'il se rende chez eux dans la joie et qu'il goûte quelque repos avec eux (XV, 30-32). Trois mois à peine le séparent de ce jour, où, dans sa pensée, il embrassera les chrétiens de Rome [3]. Il ne veut pas tomber chez eux à l'improviste, sans avoir, pour ainsi dire, fait personnellement connaissance avec eux, et s'être annoncé auparavant. En

[2] Rückert pense que, pressé par de vagues pressentiments et craignant qu'il ne lui fût pas donné de venir à Rome (comp. *Reiche*, p. 71; *Glœckl.* p. XXI; *Ewald*, p. 317; *Wieseler*, p. 604), Paul se hâta d'écrire cette lettre, afin de laisser après lui des armes à ses partisans (comp. *Reiche*, p. 72) et un monument de sa doctrine (*Rück.* II, p 375). Mais le passage XVI, 30-32 ne laisse pas cette impression. La lettre était déjà écrite quand l'hostilité juive éclata subitement et obligea Paul de changer son itinéraire (Act. XX, 3). Ce fut surtout pendant son voyage et à mesure qu'il approchait de Jérusalem que de sombres pressentiments l'assaillirent (Act. XX, 32).

[3] Quand Paul écrivit sa lettre, il pensait partir de Corinthe de manière à se trouver à Jérusalem pour la fête de Pâques (an 58), et après s'être acquitté de sa mission, se rendre à Rome. Dieu en décida autrement.



conséquence, il saisit avec empressement l'occasion qui s'offre à lui de leur annoncer sa venue, de leur dire qu'il y a longtemps qu'il désire les voir, de s'entretenir avec eux et de leur faire part de ses projets [4]. Par cette longue et importante épître, il leur témoigne son affection, les intéresse à son plan, se fraye la voie et se prépare un bon accueil. La lettre est comme le premier acte d'un apostolat, qu'il se propose d'exercer bientôt au milieu d'eux.

Telles sont les circonstances qui ont poussé Paul à écrire [5].

La lettre paraît entièrement due à l'initiative de l'apôtre et à son dévouement à ce qui est la tâche de sa vie. Cependant, en l'écrivant, il n'a certainement pas perdu de vue la situation de ses lecteurs, leurs sentiments et leurs besoins spirituels; il a dû leur exprimer ce que, dans les circonstances présentes, il a jugé le plus convenable pour eux comme pour ses projets. Qu'est-ce donc qu'il leur écrit? Pourquoi leur écrit-il ces choses plutôt que d'autres, en d'autres termes, quel est le but qu'il se propose en écrivant? Comment ces choses cadrent-elles avec la situation religieuse des chrétiens de Rome, pour que Paul

[4] Rien de plus naturel que d'écrire à ce moment. Pas n'est besoin d'imaginer qu'il y eût *periculum in mora* (cont. *Beyschlag*, St. Krit. 1867, p. 658). Rien dans la lettre ni dans les Actes n'indique que la communauté de Rome comptât depuis longtemps sur sa venue (cont. *Hengel*, p. 13; *Grau*, p. 106).

[5] Prétendre *à priori* et par des *considérations générales*, comme le fait Baur, p. 337-341, que Paul a dû *nécessairement être sollicité et entraîné* à écrire par un *état particulier* et même *grave* de l'Eglise de Rome, c'est aller trop loin et tomber dans l'arbitraire. Il est impossible de rien conclure de positif ni de direct de considérations semblables, parce qu'étant générales elles laissent nécessairement la porte ouverte au particulier et à l'exceptionnel: l'histoire ne se construit pas *à priori*. Que Paul n'ait pas écrit une semblable lettre sans une occasion particulière, rien de plus certain; reste à savoir si cette occasion lui est fournie par l'état particulier de l'Eglise de Rome, ou si, au contraire, elle provient de lui et de ses projets relativement à cette Eglise : toute la question est là, et des considérations *à priori* ne sauraient la trancher en rien. Les données intéressantes fournies par l'épître même sur les plans de Paul nous montrent déjà que l'initiative est partie de lui. Pourquoi Baur les a-t-il délaissées? Parce qu'elles ne cadrent pas avec son point de vue sur le but de l'épître. C'est une lacune évidente. La méthode qu'il a suivie pèche par le même arbitraire qu'il reproche aux anciens commentateurs, et on l'en a blâmé avec raison. (*Th. Schott*, p. 4; *Mangold*, p. 35. 87.)

ait jugé à propos d'écrire dans ce sens? Tout autant de questions qu'il faut élucider, si l'on veut se rendre un compte exact de la valeur et de la portée de la lettre, en un mot l'expliquer complétement. D'autre part, toutes les données historiques nous font défaut, c'est l'épître seule qui, par sa nature et par son contenu, peut jeter quelque lumière sur ces différents points ; en conséquence, consultons la lettre et voyons ce que Paul leur écrit.

Après l'adresse et la salutation épistolaire (I, 1-8), Paul bénit Dieu de la foi des chrétiens de Rome, et leur fait part de son désir de se rendre auprès d'eux. Il en a souvent formé le projet, mais il en a été empêché jusqu'ici. Sa vocation d'apôtre des gentils lui fait un devoir de « *leur annoncer, à eux aussi, l'Evangile, qui est la puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui croit, — du Juif d'abord, puis du Grec, — parce que la justice qui vient de Dieu*, c'est-à-dire, la réhabilitation du pécheur à l'état de juste, *par la foi, y est révélée, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi.* » (I, 9-17).

Ainsi se trouve posée, sous la forme d'un thème, la vérité évangélique fondamentale, c'est que *la foi est le principe par lequel l'homme obtient réellement la justice*, partant le salut[6]. Avant de développer sa pensée sur cet Evangile, la *puissance de Dieu* pour le salut, Paul .montre l'impuissance de l'homme à arriver à la Vie éternelle par ses œuvres et par son mérite propre.

I. Se tournant d'abord du côté des *païens*, Paul montre, d'une

[6] Le thème de l'épître n'est pas que « l'Evangile de la justice par la foi est une puissance de Dieu *aussi bien pour le Juif que pour le païen* » (cont. *Immer*, Neut. Theol. p. 240; Hermeneut. p. 249), puisqu'en disant « pour le Juif d'abord, puis pour le Grec, » Paul présente le Juif comme jouissant d'un privilége d'antériorité, de rang, et témoigne par là qu'il n'a point l'intention de rabaisser le Juif au niveau du païen. L'accent porte sur la justice qui vient de Dieu par la foi, et la *pensée dominante*, c'est que la foi, non les œuvres (ἔργα νόμου), est la voie qui seule conduit véritablement juif et païen à la justice et au salut (de même, *Immer*, Hermen. p. 251). Cela ressort du reste de la citation d'Habacuc et du développement I-VIII. Le thème ne saurait donc se formuler dans la pensée de « *l'universalisme de l'Evangile que Paul prêche,* » ni servir de lien avec le ch. IX (cont. *Immer*, Hermen. p. 251; Neut. Th. p. 240).

manière générale et par les faits, qu'ils ont perdu toute propre justice par leurs œuvres, et ont mérité la condamnation de Dieu, la Mort (I, 18-32). — Passant ensuite avec beaucoup de circonspection aux *Juifs*, il les accuse d'être des transgresseurs de la Loi, quoiqu'ils se glorifient de sa possession et de leurs connaissances religieuses (II, 1-24). Leur circoncision toute charnelle est sans valeur morale (II, 25-29) et leur privilége de Juif, qui, historiquement, est grand à tous égards, ne leur donne moralement aucune supériorité [7]. — Juifs et païens, se se trouvant également soumis à l'empire du péché et dépourvus de propre justice, ne sauraient en conséquence être justifiés devant Dieu par la loi et par les œuvres de la loi (III, 1-20).

Cette voie de la loi et des œuvres, qui se présente la première à l'homme pour arriver à la justice et à la Vie éternelle, n'aboutissant en réalité, par suite des péchés des hommes, qu'à la condamnation, à la Mort, Paul en annonce une autre, révélée dans l'Evangile. Cette voie nouvelle, qui est *indépendante de toute loi* (*χωρὶς νόμου*) et à laquelle l'*A. T. lui-même rend témoignage*, est celle de la foi. Comme Paul l'a dit plus haut, dans son thème (I, 17), la foi ouvre à l'homme dépourvu de propre justice une voie réelle de justice, celle de la *justice qui vient de Dieu* [8]. Cette justice est pour tous indistinctement, car tous, païens et Juifs, sont pécheurs et privés de la gloire, du bonheur éternel (III, 21-23) ; elle est une grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Christ, et elle exclut ainsi toute gloriole humaine (III, 24-30).

Après une digression, dans laquelle Paul s'attache à montrer

[7] Dans tout ce paragraphe (II, 1-III, 9), où les Juifs sont pris à partie, Paul n'attaque point la loi mosaïque, mais les *Juifs* qui ne l'accomplissent pas, et s'imaginent que la circoncision ou leur qualité de Juif, leur confère quelque privilége en vue de la propre justice. C'est à tort que les commentateurs ont cru que Paul attaquait la Loi et le judaïsme. La courte digression III, 3-8 est dirigée contre les *Juifs incrédules* à l'Evangile. Il n'y a, ni de près ni de loin, aucune allusion à une tendance judéo-chrétienne chez ses lecteurs.

[8] Si Paul expose l'Evangile comme une justice qui vient de Dieu par la foi, par opposition à la propre justice poursuivie par la loi et par les œuvres de la loi, c'est-à-dire, sous une forme légale, cela tient à sa conception



que la foi, loin d'annuler la Loi, l'Ancien Testament, l'établit au contraire (IV, 1-25), il revient à la foi en Jésus-Christ, et affirme que le pécheur obtient par elle, 1° la *justice qui vient de Dieu*, partant la paix et la réconciliation avec Dieu; 2° l'*espérance ferme du salut*, du bonheur à venir (V, 1-11).

De là, portant son regard plus haut, Paul contemple déjà dans l'histoire même de l'humanité, envisagée comme un être de raison, la réalisation du plan de Dieu. Il nous montre, d'un côté, le principe destructeur du *péché*, avec sa compagne, la *Mort*, la condamnation de Dieu dans l'éternité, introduits par un seul homme, se développant dans l'humanité et faisant d'elle une humanité rebelle et condamnée, — puis, d'un autre côté, le principe réparateur, la *justice qui vient de Dieu*, avec sa compagne, la *Vie éternelle*, introduites par un seul homme, se développant à leur tour dans cette humanité pécheresse, et la transformant en une humanité réhabilitée et sauvée. Le règne de la *grâce*, de la *justice* et de la *Vie* succède au règne de la *loi*, du *péché* et de la *Mort*. Tel est dans les fastes humanitaires le résultat de l'Evangile, du bienfait chrétien (V, 12-21). Le plan de Dieu est réalisé [9].

Dans cette exposition (I, 17 à V, 21) où Paul finit par s'élever à la plus haute contemplation, rien, ni dans le ton, ni dans les allures de l'épître, ne rappelle le traité dogmatique ou la dissertation abstraite. Paul se tient constamment sur le terrain religieux, sans perdre de vue ses lecteurs; il ne discute pas, il

propre de l'Evangile. C'est ainsi qu'il l'expose dans toutes les lettres où il aborde ce sujet (Gal. III, 15-18; V, 4-6; Philip. III, 4-10). Cette conception correspond à ce qu'il a éprouvé lui-même lors de sa conversion (Philip. III, 4-10) et reflète ses expériences personnelles (cont. *Beyschlag*, Stud. Krit. 1867, p. 628.) C'est donc une idée plus que bizarre, que celle de Grau (p. 113, 114; comp. *Walther*, p. 18) qui s'imagine que cette manière de présenter l'Evangile aux Romains vient du *caractère romain*, ami de la loi et du droit, auquel Paul s'accommode, en sorte que son exposition du salut est *spécifiquement romaine*.

[9] Il ne s'agit dans ce paragraphe ni d'un parallèle entre Adam et Christ, ni de la question philosophico-religieuse de l'origine du mal dans le monde, comme le prétendent les commentateurs.



prêche. Il met l'Evangile directement en rapport avec les besoins de pardon et de grâce que le péché fait naître dans l'homme pécheur, soit Juif, soit Grec; et c'est après avoir montré par l'expérience et par les faits l'*impuissance de l'homme* à obtenir la Vie éternelle, qu'il annonce l'*Evangile, cette puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui a foi en Jésus-Christ.* Nulle part il ne fait allusion, ni directement ni indirectement, à une tendance judéo-chrétienne, bien moins encore à une tendance judaïsante. Jamais il n'aborde la question de savoir si la foi est suffisante pour obtenir le salut et s'il faut y ajouter ou non l'observation des us mosaïques; cette question est absolument en dehors de son point de vue. Bien loin d'attaquer la loi mosaïque et de la mettre en opposition avec la foi, Paul l'appelle, au contraire, en témoignage (I, 17; III, 21 et IV), pour prouver que la foi n'anéantit pas la Loi, l'Ancien Testament. Il y a sans doute des judéo-chrétiens parmi ses lecteurs, mais il n'y a pas de tendance judaïsante; l'épître du moins n'en laisse apercevoir aucune trace.

Il est vrai que la tractation trahit une préoccupation dans l'esprit de Paul. Elle est relative, non aux judéo-chrétiens ou aux judaïsants, mais aux Juifs et à l'incrédulité juive. Elle apparaît dès le début, dans l'adresse même de l'épître. Paul a hâte de montrer l'Evangile dans son rapport avec l'Ancien Testament; il le nomme, non l'Evangile de *Christ*, mais l'Evangile de *Dieu*, et rappelle qu'il *avait été promis par les prophètes de l'Ancien Testament, dans les saintes Ecritures.* (Voy. I, 2; comp. XVI, 26.) Dans le thème (I, 17), il s'appuie déjà d'une citation d'Habacuc, et dans la reprise du thème (III, 21), il déclare que la *Loi et les Prophètes lui rendent témoignage*, pour arriver à développer cette pensée au ch. IV, en annonçant que loin d'annuler l'Ancien Testament, la foi le confirme. Il a soin de présenter ainsi l'Evangile dans son harmonie avec l'Ancien Testament [10], de manière à rendre d'autant plus injustifiable, aux yeux de ses

[10] Voy. Comm., III, 10. 31; IV, 25.

lecteurs, l'incrédulité juive. Cette pensée le préoccupe au point que, au ch. III, 3-8, il prend tout à coup à partie les Juifs incrédules, et se laisse entraîner à une courte digression, qui n'était point nécessaire à son sujet [11]. Cela n'empêche point chez lui les sentiments de la charité, car il a une sincère et véritable affection pour ses frères selon la chair (IX, 3; X, 1; XI, 13. 16-24). Toutes les fois qu'il est dans l'obligation d'énoncer de dures vérités à l'endroit des Juifs, on le voit user de toutes sortes de ménagements préliminaires (II, 1-16; comp. IX, 1-3; X, 1. 2), de peur de blesser la susceptibilité juive, même chez ses lecteurs judéo-chrétiens. On reconnaît à cette préoccupation le cœur d'un apôtre missionnaire, qui sait par expérience d'où vient à l'évangélisation, même en pays païen, la plus vive opposition [12]; et, comme Rome renferme une forte colonie juive, il prend ses mesures d'avance en présentant l'Evangile en accord avec l'Ancien Testament lui-même. Il est impossible que les chrétiens de Rome, surtout les judéo-chrétiens, n'entrent pas tôt ou tard en discussion avec des incrédules appartenant à la juiverie romaine; en les fortifiant dans leurs convictions, il les arme du même coup pour la défense.

II. Après avoir annoncé l'Evangile comme procurant à tout pécheur, juif ou païen, la justice qui vient de Dieu et le salut, Paul l'envisage dans ses effets sanctifiants en l'homme qui se l'est approprié par la foi en Jésus-Christ. Comme il s'est élevé, dans ses vues générales sur l'humanité, à un point de vue tellement objectif qu'on pourrait croire que le péché est toujours couvert par la grâce qui surabonde, la *transition* s'offre à lui d'elle-même : « *Dirons-nous : Persistons dans le péché, afin que la grâce abonde?* » et il explique comment l'Evangile est dans le chrétien la source d'une vie nouvelle : VI, 1 à VIII, 39 [13].

[11] Voy. Comm. III, 3 et quelques traits particuliers II, 8. 11.

[12] Comp. Act. XIII, 45-50; XIV, 2. 5. 19; XVII, 5-8. 13; XVIII, 6. 12-17; XIX, 9. etc.

[13] Sabatier, p. 178, dit que « Paul retrouve devant lui l'éternelle objection qu'on faisait à son évangile, objection qu'on lui avait faite à Antioche, en

Il met d'abord en avant un fait, dont chacun de ses lecteurs chrétiens doit avoir conscience, c'est que le chrétien, par suite de la foi qui l'unit à Christ et l'a amené au baptême, *est mort au péché;* il a rompu complétement avec lui, pour ressusciter à une vie nouvelle (VI, 1-14). — *Le péché ne domine plus sur lui*, parce qu'il n'est plus sous la loi, mais qu'il est sous la grâce. Son choix est fait : affranchi du péché, il est esclave de la justice (VI, 15-23). — L'*affranchissement de la loi est devenu du même coup*, pour le chrétien, *un affranchissement du péché*, parce qu'il s'est donné à Christ et qu'un nouvel esprit l'anime (VII, 1-6).

Ce phénomène singulier entraîne Paul dans une digression, dans laquelle il s'explique sur le rôle, non de la loi mosaïque, mais de la loi et du péché en l'homme, et montre, en affirmant la sainteté de la loi, que, par le fait de la présence du péché en l'homme, péché manifesté et exalté par la loi même, la loi est impuissante à faire triompher l'homme dans la lutte qui se livre entre l'esprit et la chair. L'homme est esclave du péché, condamné par la loi ; mais, grâces en soient rendues à Dieu, il trouve en Christ son affranchissement, sa délivrance (VII, 7-25).

En conséquence, il n'y a plus de condamnation, plus de Mort, pour le chrétien, parce que, affranchi de la chair et du péché, il est conduit par l'esprit. Il est devenu un fils, un enfant de Dieu, et, comme tel, est héritier de Dieu et cohéritier de Christ, s'il sait souffrir avec lui pour être glorifié avec lui (VIII, 1-17). — Cela étant, le chrétien vit dans l'attente du bonheur éternel, soutenu dans sa faiblesse par l'esprit qui l'anime, et triomphant de toutes les calamités par l'assurance de l'amour de Dieu pour lui (VIII, 18-39).

Dans ce développement (VI à VIII), l'apôtre se montre libre

Galatie, et que ses dernières paroles ne manqueront point de provoquer. » Nous ne le pensons pas. Ce qu'on reprochait à Paul et à sa doctrine, à Antioche et en Galatie, c'était spécialement d'éliminer la loi mosaïque et ses observances, et non d'être « la ruine de toute moralité. » L'intérêt judaïque était en jeu, bien plus que l'intérêt moral. Le développement n'affecte ici cette forme que par suite de l'objectivité du point de vue précédent ; c'est affaire toute particulière à notre passage.

de toute préoccupation. C'est par une méprise fatale que les commentateurs se sont imaginé que la loi mosaïque était ici en cause, quand Paul ne l'a point en vue spécialement, et ne parle que de la loi en général, de la loi en soi, dans le païen aussi bien que dans le Juif. Il se meut constamment dans les expériences religieuses de la conscience chrétienne. Il a éprouvé lui-même ce qu'il enseigne et il en appelle à l'expérience même de ses lecteurs, sans distinction d'origine. Tout y est vivant.

Ces chapitres forment avec les chapitres précédents un tout parfaitement lié, une seule et même partie, la partie principale et fondamentale de l'épître. C'est une prédication vivante de l'Evangile de Christ, tel que Paul l'a conçu et expérimenté. L'exposé est complet en lui-même et ne laisse rien attendre. Il se termine par des considérations et un chant de triomphe (VIII, 18-39) qui le closent magnifiquement.

III. L'enseignement de l'Evangile proprement dit est terminé, et pourtant tout n'est pas dit encore. La pensée de l'incrédulité juive, qui préoccupe Paul dès le début, ne l'a point quitté; elle reparaît tout entière, et l'apôtre envisage cette incrédulité en face[14]. Cette protestation vivante, permanente et tenace de la nation contre Jésus et son Evangile, dont la Palestine est le théâtre, et qui se retrouve dans toutes les synagogues disséminées à l'étranger, cet étrange spectacle du peuple élu en dehors des grâces évangéliques, qui s'accentue de plus en plus à mesure que les païens se convertissent en plus grand nombre, crée, il ne faut pas se le dissimuler, un réel et puissant obstacle à l'évangélisation, soit des Juifs, soit des païens. Paul désire faire considérer cette protestation sous son vrai jour, pour en atténuer, autant que possible, la valeur et la portée. Il le doit d'autant

[14] Cette manière a une singulière analogie avec celle de la seconde épître aux Corinthiens, où l'on a eu tant de peine à s'expliquer le rapport de la troisième partie (2 Cor. X-XII) avec ce qui précède. Paul, préoccupé de l'opposition qui lui est faite par ces soi-disant « partisans de Christ, » s'est, malgré quelques allusions dans la première partie, contenu jusque-là, et au moment où tout semble terminé, il éclate et prend directement à partie ses détracteurs.



plus qu'ayant dû agir contre cette incrédulité, si souvent violente, en rompant avec la synagogue et en en détachant ses prosélytes (Act. XIII, 46; XIV, 1-6; XVII, 1-9. 13; XVIII, 4-17; XIX, 9), il n'ignore pas qu'il s'est fait chez les Juifs de nombreux ennemis, et qu'on cherche à entraver son action apostolique, en le représentant, même aux judéo-chrétiens, comme un ennemi de Moïse et un renégat de sa nation[15]. Il lui a sans doute porté un coup sensible par sa magnifique exposition de l'Evangile, mais c'est insuffisant. Il faut porter directement la lumière sur ce point délicat[16], quand on écrit à des chrétiens qui habitent la capitale, où se trouve une nombreuse colonie juive en relation étroite et suivie avec la mère patrie, et avec laquelle un certain nombre d'entre eux, les judéo-chrétiens et les anciens prosélytes juifs, soutiennent vraisemblablement des rapports personnels. Les ethnico-chrétiens, les judéo-chrétiens et l'apôtre sont intéressés à ce que la lumière se fasse[17]. Aussi, à peine Paul s'est-il abandonné à la joie dont son cœur déborde, à propos de toutes les bénédictions de l'amour de Dieu en Christ (VIII, 31-39), que la pensée de sa nation obstinément incrédule et étrangère à tant de grâces s'empare de lui, et, par un mouvement brusque et contrastant, il aborde, le cœur serré, mais avec une volonté résolue, ce sujet douloureux.

[15] Ce qui se passa à Jérusalem, quelques semaines après l'envoi de cette épître, le fait clairement voir. Act. XXI, 20. 21. Voy. Comm. IX, 2. 3; X, 1. 2.

[16] Les ch. IX-XI renferment une réfutation dirigée, non contre les judaïsants ou les judéo-chrétiens (*Thiersch, Baur, Schwegler* 1, p. 287. *Th. Schott, Mangold, Riggenbach, Beyschlag, Sabatier, Grau, Hilgenfeld*, p. 313: voy. Introd. § 5, But), mais contre l'incrédulité nationale juive. Nous ne voyons pas pourquoi il faudrait, dans ce cas, que Paul traitât « *de la vérité du christianisme en général contre les négations des Juifs* » (*Baur*, p. 345). Son exposition est bien suffisante pour faire sentir la vérité du christianisme, d'autant plus qu'il a présenté la foi dans son accord avec l'Ancien Testament. Paul ne traite pas la question générale, mais le point particulier qui seul lui importe, à lui et à ceux qu'il vient évangéliser, parce que c'est celui qui fait obstacle à son évangélisation, et qui, comme tel, intéresse non seulement les judéo-chrétiens, mais encore les ethnico-chrétiens. Sa lettre n'est pas un traité.

[17] Olshausen, p. 51, affirme que « cela n'intéresse évidemment que les ethnico-chrétiens. » Nullement; les plus intéressés, ce sont les judéo-chrétiens. Voy. Comm. IX, 1.

Les Juifs incrédules prétendent qu'Israël étant le peuple élu, celui à qui les promesses ont été faites, ces promesses ne sont réellement accomplies qu'autant qu'Israël est mis en possession de ces grâces et en jouit. Ils nient, en conséquence, la réalisation de ces promesses en Jésus, et repoussent cet Evangile, d'autant plus qu'en accueillant les païens dans le royaume de Dieu, il finit par les substituer au peuple élu. Si c'était vraiment l'accomplissement des promesses, Dieu aurait manqué à sa parole. Telle est l'objection que Paul a rencontrée partout et en face de laquelle il se pose[18].

Il débute par l'expression de sa douleur et par l'assurance de son amour pour ses frères selon la chair, protestant ainsi contre toute accusation d'animosité ou d'hostilité contre sa nation; il se plaît à reconnaître et à énumérer les grâces singulières dont Israël a été l'objet et dont la plus haute est de donner naissance, pour la chair du moins, au Messie, et il en bénit Dieu (IX, 1-5). Toutefois, « *en s'exprimant ainsi, il n'entend point que la parole de Dieu ait failli,* » comme le prétendent les Juifs incrédules à l'Evangile; et il montre que Dieu, dans

[18] Baur, p. 342 (de même *Schwegler*, I, p. 287; *Hilgenfeld*, p. 314) pense que la question traitée par Paul dans ces chapitres est celle-ci : « Comment expliquer que le salut apparu en Christ ne soit pas le partage de la masse du peuple juif, qui de tout temps a été le peuple choisi de Dieu et l'objet des promesses divines; tandis qu'au contraire les païens prennent la place laissée vide par le peuple de Dieu. Il y a là une injustice commise envers Israël » (p. 344). Ce n'est pas la question traitée par Paul, et dans toute la tractation il ne s'agit jamais du « rapport du judaïsme avec le christianisme » (p. 343), mais du christianisme avec l'incrédulité juive. — Holtzmann (p. 781) comprend autrement la question traitée par Paul. L'apôtre se propose de dissiper les scrupules que pourrait provoquer, chez ses lecteurs, sa pratique missionnaire qui s'en va entreprendre en grand la mission des païens, avant que le peuple élu ait été d'abord converti. Tout en justifiant sa conduite, Paul cherche à consoler Israël. La question qu'il se pose est au fond celle-ci : « Le temps est-il vraiment venu de quitter le terrain oriental juif et de pousser vigoureusement à la conversion des païens en commençant par la capitale, quand le but le plus prochain n'a pas encore été atteint, puisque le peuple de la promesse n'a pas encore été gagné en masse à la foi, et qu'un aussi grand nombre de païens sont déjà entrés dans les voies de la conversion? » Ce point de vue, qui est en général partagé par *Thiersch*, *Th. Schott*, *Mangold*, *Sabatier*, *Seyerlen*, est tout à fait étranger à la tractation de Paul. (Voy. Introd. § 5. But.)

son plan de salut, procède *par choix*, témoin, parmi les descendants mêmes d'Abraham, Isaac préféré à Ismaël, et Jacob à Esaü. Dans ce plan qui procède par choix, *Dieu est absolument libre :* il dépend de sa volonté seule de décider par quelle voie on peut obtenir ses grâces (IX, 6-24)[19]. S'il arrive, ensuite de la vocation adressée également aux Juifs et aux païens, que ces derniers sont devenus les objets de sa miséricorde, tandis qu'Israël est sous le coup de sa justice, et qu'une minorité juive seulement est sauvée, cela n'a rien d'extraordinaire, témoin les paroles d'Osée et d'Esaïe (IX, 25-29). D'ailleurs la raison de ce fait est simple : les gentils, par la foi, sont entrés dans la voie de la justice, tandis qu'Israël, s'étant obstiné à chercher la justice par la Loi, ne l'a point trouvée et est allé se heurter contre le Christ (IX, 30. 31).

Ce triste résultat est dû tout entier à la faute d'Israël.

Paul proteste que tous ses vœux et toutes ses prières sont pour le salut d'Israël, dont il reconnaît le zèle; mais ce zèle est mal éclairé : c'est là son tort. Il y a chez lui *ignorance* de la vraie voie pour parvenir à la justice, voie qui est par la foi en Jésus-Christ pour le Juif et pour le païen, sans distinction (X, 1-13). Il y a même *indocilité*, *rébellion*, car Dieu a fait tout ce qui est nécessaire pour qu'il connût cette bonne nouvelle : Israël l'a entendu prêcher; il a connu l'ordre de Dieu d'appeler les gentils; mais il s'est refusé aux appels de Dieu et s'est montré rebelle et récalcitrant (X, 14-21). Ce n'est pas Dieu qui a rejeté son peuple, c'est Israël qui a repoussé Dieu, en sorte que, comme au temps d'Elie, une minorité seulement est restée fidèle, la masse *s'est aveuglée* (XI, 1-10).

Paul ne s'arrête pas à cette conclusion, qui, du reste, n'est pas le dernier mot du plan de Dieu.

Cet aveuglement du peuple juif n'est pas une chute définitive.

[19] Paul n'enseigne point la prédestination telle que l'a conçue *Augustin* et toute l'école prédestinatienne; il ne professe pas davantage les thèses du pélagianisme et de l'arminianisme. Nous l'établirons par le commentaire.

Si, par la faute d'Israël, le salut est devenu de fait la possession des gentils, désormais le peuple de Dieu, que sera-ce quand Israël se convertira? Et Paul en prend occasion de faire la leçon aux ethnico-chrétiens. Qu'ils se gardent bien de dédaigner Israël et de s'enorgueillir, comme si c'était pour leurs mérites qu'ils fussent traités ainsi; qu'ils s'instruisent plutôt par le malheur d'Israël, et qu'ils craignent (XII, 11-24). Enfin, levant un coin du voile qui recouvre l'avenir, l'apôtre annonce que, lorsque la masse des gentils sera entrée dans le royaume, Israël sortira de son aveuglement, et, de même que Dieu nous a fait miséricorde, à nous, pécheurs, de même il fera miséricorde à ceux qui lui sont chers à cause de leurs pères, car si Dieu a permis le péché ici-bas, c'est afin de faire à tous miséricorde. « *O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! A lui soit la gloire aux siècles des siècles. Amen!* » (XI, 25-36.)

Les ch. IX, X, XI composent un tout bien lié, complet, et forment, soit par l'importance de la question, soit surtout par l'ampleur des développements, non un *appendice*, mais une *seconde partie* constitutive de l'épître. Ils sont indépendants de ce qui précède, en ce sens que, s'ils supposent la connaissance de l'Evangile, ils ne présupposent rien qui appartienne d'une manière spéciale aux huit premiers chapitres[20]; ils n'y sont reliés que par l'émotion de l'apôtre, sans aucune particule logique. La question qui y est traitée est essentiellement différente de celle qui fait l'objet des chapitres précédents et ne s'y rattache pas nécessairement; elle est si bien traitée pour elle-même, à part, qu'elle a son exorde, sa tractation propre et sa péroraison[21]. Le développement tout entier est une réponse triom-

[20] La pensée que les huit premiers chapitres servent de préliminaires nécessaires aux ch. IX-XI est inadmissible. Dans ce point de vue, les ch. VI-VIII seraient une superfétation évidente. La preuve qu'a essayée Baur (p. 350-354) est manquée, et Schwegler en a le sentiment, quand il cherche à élargir le but que Baur donne à l'épître, en remarquant que de cette manière la première partie de la lettre prend une meilleure place dans le contexte général (I, p. 289).

[21] « Un contexte serré de ces deux parties donnant à l'épître une forte

phante, non aux préjugés des judaïsants ou des judéo-chrétiens, mais aux prétentions d'Israël incrédule. Paul y fait, non l'apologie de son apostolat parmi les gentils[22], mais l'apologie des dispensations évangéliques de Dieu; il le venge des dénégations d'Israël incrédule, en mettant en plein jour le non-fondé de ses prétentions et la réalité de ses torts. Il porte ainsi le dernier coup aux prétentions juives, et enlève, autant que faire se peut, l'obstacle qu'on suscite partout à son évangélisation, en réduisant aux proportions d'une rébellion et d'un aveuglement cette protestation persistante de la nation juive contre Jésus et son Evangile. Dans toute cette tractation, on ne sait ce qu'on doit admirer le plus, de la profondeur des pensées de l'apôtre, de sa franchise parfaite et de son amour pour son peuple.

IV. L'instruction proprement dite achevée, Paul, selon son habitude, la fait suivre des exhortations qu'il juge convenable d'adresser à cette communauté. Elles forment une troisième partie distincte de la lettre, la partie parénétique (XII, 1-XV, 13).

Il commence par inviter les chrétiens à consacrer leurs personnes à Dieu (XII, 1. 2), ce qui est la conséquence naturelle et immédiate des miséricordes dont ils sont les objets et que Paul a exposées dans sa lettre. Cela dit, il leur recommande tout ce qui peut contribuer à *la paix* de l'Eglise, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur. C'est la *pensée mère* de toute la partie parénétique : c'est bien le meilleur souhait qu'on puisse faire à une Eglise. Il leur recommande d'abord d'avoir des sentiments modestes et humbles, de manière à ne pas introduire de trouble dans l'Eglise, qui, comme un corps, est composée de différents membres, chacun ayant des fonctions différentes, suivant la grâce que Dieu lui a accordée (XII, 3-9), — de s'appliquer à la charité, ce fondement de toute paix, soit envers les frères, soit

unité » (Baur), bien loin d'être un mérite, serait en contradiction avec la forme et le fond même de l'épître.

[22] Contre *Thiersch*, *Th. Schott*, *Mangold*, *Riggenbach*, *Sabatier*, *Beyschlag*. Il n'y est pas question de l'apostolat de Paul, sauf dans un mot dit en passant (XI, 13), qui n'est à ce point de vue qu'un insignifiant détail.

envers les ennemis, à qui l'on doit rendre le bien pour le mal (XII, 9-21). Il en prend occasion pour recommander la soumission aux autorités civiles, condition *sine qua non* de la paix de l'Eglise, et cette recommandation est d'autant mieux en place que les Juifs de Rome y ont plus d'une fois manqué : l'Eglise ne doit pas marcher sur les traces de la synagogue. Paul veut « qu'on rende à chacun ce qui lui est dû, l'impôt à qui on doit l'impôt, l'honneur à qui on doit l'honneur (XIII, 1-7), et qu'on n'ait de dettes envers personne, excepté la dette de l'amour mutuel. » Il revient ainsi à la charité, comme principe moral qui nous fait accomplir tous nos devoirs envers le prochain (XIII, 8-14) et insiste (XIV, 1-XV, 13) tout particulièrement sur les ménagements que cette charité réclame des forts en la foi envers les chrétiens timorés, qui ont des scrupules sur les aliments et sur l'observation de certains jours. Chacun sans doute doit agir selon sa conviction, mais les forts doivent avoir égard aux infirmités des faibles et ne pas abonder dans leur propre sens. On doit prendre Jésus pour modèle et vivre dans la foi, dans la charité et dans l'espérance.

Paul termine sa lettre par des détails personnels (XV, 14-32), par de nombreuses salutations (XVI, 1-24) et par une glorification de Dieu (XVI, 25-27).

§ 4. PLAN ET NATURE DE L'ÉCRIT

L'analyse que nous venons de faire montre clairement que la lettre a été écrite d'après un plan très naturel, il est vrai, mais préconçu, nettement tracé et parfaitement suivi (cont. *Reiche*, p. 52; comp. p. 71), ce qui donne à l'épître une couleur didactique assez prononcée, non pourtant celle du docteur qui disserte ou dogmatise, mais plutôt celle du prédicateur qui instruit[1].

[1] Comme l'apôtre parle des païens et des Juifs en général, il est obligé de s'en tenir sur le péché (I, 18-II, 29) à des termes généraux, laissant à ses



Elle se compose de *trois parties* distinctes. — Paul, après avoir exprimé son désir d'annoncer aussi l'Evangile à ceux qui sont à Rome, l'annonce déjà par écrit, soit sous son côté objectif, comme puissance de Dieu pour amener à la justice et au salut tout homme qui a foi en Jésus-Christ (I-V), soit sous son côté subjectif, comme source de vie morale (VI-VIII). Cette *première partie*, qui comprend les huit premiers chapitres, et qui se subdivise comme nous venons de l'indiquer, forme le *corps principal* de la lettre et se clôt par un cri de triomphe. — Dans la *seconde partie* (IX, X, XI), l'apôtre donne essor à sa préoccupation, qui s'est déjà trahie par quelques traits épars dans la première partie; il aborde un sujet spécial et douloureux : la position hostile que la nation d'Israël a prise à l'égard de l'Evangile. Paul montre que cette incrédulité ne saurait anéantir les promesses que Dieu a faites et qu'il a réalisées en Christ, en faisant sentir que Dieu est indépendant dans son plan de salut pour l'humanité, et en mettant en lumière les torts d'Israël. Il ôte ainsi toute valeur à cette protestation nationale. — Enfin, il fait suivre ces deux parties, essentiellement didactiques et dogmatiques, d'une *troisième partie* (XII-XV, 13) parénétique, dans laquelle il recommande tout ce qui peut assurer la paix de l'Eglise, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur.

Un fait se dégage assez nettement de l'examen du plan et du contenu de cette épître, c'est qu'elle n'a pas été provoquée par des attaques provenant de l'extérieur, ni par des dissensions intestines, ni par une opposition contre les principes religieux et universalistes de Paul, en un mot par un état intérieur particulier et plus ou moins grave de cette Eglise. La lettre n'est point un écrit *polémique*, ni *polémico-conciliatoire*, ni *apo-*

lecteurs la tâche de s'en faire à eux-mêmes une application personnelle. Cela donne une couleur didactique, qui explique comment un grand nombre de commentateurs ont été amenés à voir dans cette épître une exposition dogmatique de la doctrine de Paul, faite *in abstracto*, une sorte de traité dogmatique.

logétique[2], elle est entièrement due à l'initiative de l'apôtre[3], et le résultat de ses projets et de ses vues sur l'Eglise de Rome relativement à son évangélisation prochaine en Occident.

Ce n'est pas davantage un « præclarum et insigne *doctrinæ christianæ* — ou *evangelicæ* — compendium[4], » ni même, plus spécialement, une exposition systématique de l'enseignement de Paul, une sorte de *dogmatique paulinienne*[5]. — Tholuck pense que « l'épître n'a pas été écrite pour satisfaire des besoins locaux et particuliers, mais que la forme même de la partie dogmatique, » — qui est la partie essentielle de l'épître (I-VIII), — « indique un but plus général, celui d'exposer la doctrine chrétienne et de montrer comment, seule, elle satisfait les besoins de la nature humaine, ce que ne peuvent faire ni le paganisme ni le judaïsme. Elle est écrite d'après un plan systématique, et se peut appeler, mieux qu'aucun autre écrit, un *traité dogmatique* exposant tout le plan de Dieu pour le salut des hommes[6]. » Ce point de vue renouvelé des réformateurs a été assez généralement admis[7]. Que Paul fasse connaître dans cette lettre, souvent d'une manière didactique, l'Evangile tel qu'il l'a conçu, et qu'on y puisse trouver ainsi les éléments d'une dogmatique paulinienne, cela est certain ; mais que la lettre elle-même puisse être envisagée comme un Compendium dogmatique, une sorte

[2] Cont. *Théod. Hammond, Eichhorn.* — *Aug. Ps-Ans. Corn.* — *L. Kop. Hug, Aug. Schott, Klee, Scholz, Berthold, Hodge, Guericke, Bleek, Volkmar, Maunoury.* — *Thiersch, Baur, Th. Schott, Mangold, Beyschlag, Holtzm. Sabatier, Grau, Seyerlen.* (Voy. § 5, But.)

[3] De même *Néander*, p. 347; *Olsh.* p. 45; *Mey.* p. 28; *Valroger*, II, p. 263; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 90; *Ewald*, p. 317.

[4] *Mél. Balduin*, præf. comm. in. ep. ad. Rom.; *Crell.*; *Valroger*, II, p. 267.

[5] *Krehl*, p. XXII; *Philip.* p. XI; *Ewald*, p. 318; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 9; Comm. p. 10. 13; *Renan*, p. 460; *Godet*, I, p. 123. 124; II, p. 537.

[6] *Thol.* Comm. 1821. 1842. Dans l'éd. 1856, p. 17, *Thol.* adopte sur « l'idée chrétienne » exposée dans l'épître le point de vue de Philippi, qui lui paraît mieux unir la première partie (I-VIII) à la seconde (IX-XI), mais qui, en réalité, ne diffère pas sensiblement.

[7] *Turr.* p. 9; *Michaëlis*, p. 1058. 1062; *Rück.* II, p. 377; *Reiche*, I, p. 64; *Néander*, p. 352; *Glæckl.* p. XXII ; *Kœlln.* p. XLV; *Olsh.* p. 45. 58; *De W.* p. 2; *B.-Crus.* p. 4. 10; *Bleek*, p. 414; *Krenkel*, p. 148.

de traité de théologie chrétienne, cela ne nous paraît pas admissible. Baur a attaqué fortement ce point de vue, et avec raison [8]. Un écrit de cette nature serait une chose vraiment insolite pour ces temps. Il manque en général d'analogie avec les autres épîtres de Paul, et surtout il n'est pas en rapport avec le mouvement de développement qui s'opérait dans les esprits : on était à une époque de création, non de réflexion tranquille et scientifique. Les situations, toujours plus ou moins agitées, n'appelaient ni ne permettaient guère des écrits spéculatifs d'un intérêt général [9]. D'ailleurs, on doit dire qu'outre les lacunes graves que cet écrit présenterait à ce point de vue [10], on retrouve dans cette lettre, non le ton ou la manière du docteur qui développe un système *in abstracto*, mais bien celui d'un apôtre qui cherche à amener les âmes à Christ. Paul ne spécule pas, il évangélise ; il n'expose pas un système de manière à en faire ressortir la logique, la vérité et la beauté : il prêche.

Il nous semble plus vrai de dire que cette lettre est *une prédi-*

[8] *Baur*, p. 327. De même *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 297; *Th. Schott*, p. 18; *Mangold*, p. 25. 26; *Beyschlag*, Stud. Krit. 1867, p. 629; *Grau*, II, p. 114. Comp. *Olsh.* Stud. Krit. 1838, p. 935.

[9] Ces observations de Baur (p. 337) sont justes d'une manière générale; mais c'est en exagérer singulièrement la valeur que d'en conclure à la *nécessité* de circonstances particulières et même graves, qui *auraient sollicité* Paul à écrire. Elles ne vont qu'à nier le point de vue d'un but général et tout théorique, et à ramener à la supposition, fort naturelle du reste, que Paul, en écrivant aux Romains une lettre si importante, a dû avoir égard à la situation de ses lecteurs, à leurs sentiments et à leurs besoins spirituels; rien de plus.

[10] Ainsi on ne trouve aucun développement relatif à la christologie et à l'eschatologie. *Godet* pense expliquer ces lacunes par le fait que Paul restreindrait volontairement son enseignement à *son* évangile en particulier (II, 16; XVI, 25). « En dedans de la révélation chrétienne générale, dont tous les apôtres avaient la dispensation, Paul avait reçu *une part spéciale*, *son lot* (Eph. III, 2). Cette part n'était ni l'enseignement sur la personne de Jésus-Christ, qui appartenait plus spécialement aux apôtres qui avaient vécu avec lui, ni le tableau des choses finales, qui était la propriété commune de l'apostolat. Son lot particulier était le *mode d'acquisition* du salut chrétien. » C'est là une pure hypothèse. La manière dont Paul s'exprime sur l'eschatologie dans ses lettres aux Thessaloniciens, et plus tard sur la christologie dans les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens, montre que ces sujets n'étaient nullement en dehors de son lot particulier, et l'expression *mon évangile* n'est

cation éloquente et vivante de l'Evangile[11], longuement méditée par l'apôtre, témoin ce plan si bien ordonné et si bien suivi, le fruit mûri de son expérience, de sa pensée et de toute sa vie religieuse. L'auteur a une connaissance parfaite de l'Evangile qu'il a si souvent prêché, et il le prêche dans sa lettre avec une aisance, une ampleur, une expérience personnelle de ce qu'il annonce, une science, qui montrent une pensée qui s'est approfondie et étendue au contact des besoins religieux des âmes et des discussions religieuses. Il est remonté aux principes et aux bases; il connaît les objections et en sait les réponses. La grande pensée de l'épître n'est point une pensée abstraite, « l'abrogation du paganisme sans loi et du judaïsme qui a une loi, en tant que formes insuffisantes de la vie religieuse, » pour y substituer « l'Evangile qui rend juste et donne la vie éternelle, le christianisme en tant que la forme de la religion absolue et suffisante pour tous » (*Philip.* p. XI; voy. *Kœlln.* p. XLV). C'est bien moins encore « l'inconciliabilité du christianisme avec le judaïsme » (*Ewald*, p. 328). Ce n'est pas davantage « l'universalisme du christianisme » (*Baur*, p. 349), ni « l'apologie de la doctrine et de l'apostolat de Paul » (*Th. Schott*, *Mangold*, *Beyschlag*, *Sabatier*), ni « la liberté chrétienne établie indépendamment de la loi mosaïque » (*Volkmar*, p. VII); c'est la foi en Jésus-Christ, donnant à l'homme qui est privé de propre justice, en un mot, à tout homme pécheur, Juif ou Grec, n'importe, la justice qui vient de Dieu, une vie nouvelle, le salut; c'est le plan de Dieu pour le salut de l'humanité pécheresse.

Disons enfin que c'est *une prédication d'appel.* Paul s'adresse à des hommes, soit Juifs, soit païens, déjà passés au christianisme; néanmoins il leur parle comme s'il avait affaire à un auditoire mêlé de convertis et d'inconvertis. Quand il établit son

point employée dans son épître pour opposer ou distinguer l'évangile qu'il prêche de celui des autres apôtres. Paul parlait sur tel sujet ou sur tel autre suivant qu'il y était appelé par les circonstances.

[11] C'est dans ce sens qu'en parlent *Mey.* p. 28. 30; *Fritzsche*, p. XXXI; *Schaff*, p. 303; *Wieseler*, p. 605.



thème (I, 18-III, 20), il parle comme s'il avait devant lui des Juifs ou des païens qu'il veut convertir. Les objections qu'il se pose ou qu'il réfute sont, en général, censées partir des Juifs incrédules (II, 25; III, 3-9. 31; IX, 9. 12. 19), jamais de bouches judéo-chrétiennes ou judaïsantes, et l'on sent, par l'exposition même, que ses lecteurs sont de son côté, et que, s'il se pose par la pensée en face de païens et de Juifs inconvertis, il ne le fait que pour mettre en pleine lumière les raisons et les faits qui sont le fondement même de la foi de ses lecteurs, de manière à les confirmer dans leurs convictions chrétiennes en leur donnant conscience, d'une manière nette et claire, de la vérité des fondements de leur foi; « *il ravive leurs souvenirs* » (XV, 15). On peut même remarquer que, lorsqu'il leur parle de la vie nouvelle (VI, 1-VIII, 39) ou qu'il leur adresse des exhortations morales (XII, 1-XV, 13), il s'exprime souvent comme s'ils avaient besoin d'être ainsi exhortés; tandis que, d'autres fois, il leur parle comme à des chrétiens qui sont vraiment régénérés et qui pratiquent les choses mêmes qu'il recommande. C'est bien là le caractère de ce qu'on nomme une prédication d'appel (voy. Comm. XV, 15).

L'ampleur avec laquelle Paul expose l'Evangile, le point de vue sous lequel il le présente et qui lui appartient en propre, le seul, du reste, sous lequel il puisse être présenté également aux Juifs et aux gentils, donnent en même temps à cette épître la valeur d'un manifeste, et il ne faut pas s'étonner si de tout temps on l'a mise à la base de la dogmatique de Paul : elle en est la clef.

§ 5. BUT DE L'ÉPITRE

Maintenant reprenons la question du but que Paul s'est proposé. Comment la matière de cette épître cadre-t-elle avec la situation religieuse des chrétiens de Rome, que Paul ait jugé à propos de leur écrire dans ce sens? La réponse à cette question se lie étroitement à l'opinion qu'on a de la lettre elle-même.

Eichhorn (p. 211. 216. 217; comp. *Hammond*, Præmonitio, p. 5) attribue à Paul un *but polémique*. Les Juifs de Rome, jaloux des progrès que faisait le christianisme au milieu d'eux et surtout parmi les prosélytes, cherchaient à les arrêter en prétendant que le judaïsme est la religion parfaite, et qu'on n'a pas besoin d'une religion nouvelle pour arriver à la vie éternelle. Paul écrit aux chrétiens de Rome pour combattre cette prétention, mettre en lumière les déficits du judaïsme et affermir les chancelants. — Ce point de vue est en pleine contradiction avec le contenu même de l'épître : Paul n'y attaque jamais le judaïsme.

D'autres[1] donnent à l'épître un but *polémico-conciliatoire*. L'Eglise était composée d'ethnico-chrétiens et de judéo-chrétiens. Ces derniers prétendaient imposer aux premiers la Loi et ses ordonnances, et être de droit héritiers des promesses; de là des disputes et des manques d'égard réciproques. Paul, ayant eu connaissance de ces dissentiments intérieurs, intervient dans un but d'apaisement et de conciliation. Il leur écrit cette lettre, où il combat les exigences des judéo-chrétiens par son point de vue religieux sur « la justice de Dieu et le salut par la foi » (I-VIII), réfute leurs prétendus droits à être héritiers des promesses, en tant que fils d'Abraham et peuple élu (IX-XI), et, reprochant aux uns et aux autres (XI, 13-24; XIV, 1-XV, 13) leur défaut de support, les invite à l'union et à l'amour.

Ce point de vue a le tort de ne tenir aucun compte des projets d'évangélisation de Paul en Occident. Quand on connaît ses projets, et qu'on réfléchit à la nécessité pour lui de se faire bien venir de l'Eglise de Rome, qui doit lui servir de point d'appui, on comprend que la prudence toute seule l'aurait empêché d'intervenir *proprio motu*, et par lettre surtout, dans des débats in-

[1] *Jér.* Comm. in ep. ad Gal. *Aug.* Expl. inchoata, et Expos. in ep. ad Gal. *Ps-Anselm. Estius, Kop.* p. 15; *Hug*, II, p. 361; *Aug. Schott*, p. 243; *Klee*, pag. 16; *Scholz*, p. 15; *Hodge*, p. 16; *Guerike*, p. 324; *Bleek*, p. 414 [y voit aussi un but dogmatique]; *Volkmar*, Rœmerbr. p. VII; *Hilgenf.* Einl. p. 310; *Weizsæcker*, Jahrb. deutsch. Theol. 1875.

térieurs, dont l'expérience lui a appris toute la gravité. On le fait écrire sous l'impulsion d'un état intérieur de l'Eglise que la lettre ne justifie point, car les judéo-chrétiens et les ethnico-chrétiens vivaient en paix (voy. § 8. Tendance religieuse). Le paragraphe XIV, 1-XV, 13 parle, il est vrai, de dissentiments intérieurs; mais ce n'est là qu'un détail fort accessoire, puisqu'il est sans influence sur le plan, partant sur la pensée fondamentale de l'épître et sur son but. Il s'agit là de scrupules de conscience, bien plus que de discussions dogmatiques. La seule polémique qu'on rencontre dans l'épître (III, 3-8; IX, 1-11) a trait, non à des débats intérieurs et à des disputes judéo-chrétiennes, mais à l'incrédulité du peuple juif. Enfin les ch. I-VIII, qui forment la partie principale de la lettre, renferment une prédication de l'Evangile toute positive. La loi mosaïque n'y est point en cause; loin de là, Paul présente, au contraire, la foi comme confirmant la Loi (ch. IV); il ne combat ni le judaïsme ni aucune tendance judaïsante ou même judéo-chrétienne. L'épître est écrite en vue, non de débats, mais de besoins religieux.

Les docteurs qui voient dans la lettre une sorte de *traité dogmatique* (voy. §4. Plan, notes 4, 5, 7) ne peuvent attribuer à la lettre qu'un *but général*. Paul, désireux depuis longtemps de nouer des relations personnelles et amicales avec les chrétiens de Rome, prévoyant le moment où il pourra bientôt se rendre dans la capitale, veut leur annoncer sa venue et leur faire part de ses projets. Il saisit l'occasion qui s'offre à lui pour leur envoyer une exposition développée et suivie de sa doctrine. Il a en vue l'intérêt de son Evangile, plus encore que celui des chrétiens de Rome. Il tient à mettre entre leurs mains un monument de la doctrine qu'il prêche, destiné sans doute à leur instruction propre et à l'affermissement de leur foi, mais aussi à l'instruction du monde entier. S'il vient à périr avant d'avoir pu réaliser son voyage à Rome, ce qu'il craint, — au dire de plusieurs de ces docteurs, — il aura du moins accompli un grand devoir et une grande œuvre : ce document lui survivra et son Evangile ne pé-

rira pas. Le but de Paul est donc indépendant de la situation religieuse de ses lecteurs, et si, dans la partie parénétique, il touche à leurs circonstances particulières, ce n'est que d'une manière accessoire, sans que cela affecte en rien le but principal de la lettre.

Mais pourquoi adresser ce traité à cette Eglise plutôt qu'à toute autre ? Quel besoin en avait-elle ? — Ce n'est pas qu'elle en eût particulièrement besoin, ou tout au moins plus besoin que beaucoup d'autres Eglises, elle qui, selon ces docteurs, était une Eglise ethnico-chrétienne, amie des tendances de Paul; de plus, ancienne, nombreuse, florissante, tout organisée; mais sa position et son importance, comme Eglise de Rome, la désignaient tout naturellement pour recevoir un semblable manifeste. Il ne pouvait être mieux placé [2].

Malheureusement, rien dans l'épître ne laisse entrevoir un semblable but. Ce n'est que la conséquence du faux point de vue qui transforme la lettre en un traité dogmatique (voy. § 4. Nature de l'écrit, p. 59).

Baur a renversé ce point de vue, qui était généralement admis

[2] C'est en général, quoique avec des nuances plus ou moins prononcées l'opinion de *Crell*, Comm. p. 65; *Thol.*; *Rück.* II, p. 376; *Reiche*, I, p. 71, 74; *Glœckl.* p. XXI; *Kœlln.* p. XLIII; *Olsh.* p. 45, 48; *De W.* p. 2; *Mey.* p. 30; *B-Crus.* p. 4; *Schaff*, p. 301; *Philip.* p. XI; *Ewald*, p. 318; *Lange*, p. 20; *Valroger*, II, p. 265; *Renan*, p. LXXIII [qui la fait envoyer encore à Ephèse, à Thessalonique et à une Eglise inconnue]; *Walther*, p. 13. — *Godet*, p. 122, qui part du même point de vue, cherche à concilier « la *destination locale* avec la *généralité du contenu* de la lettre, » en affirmant, au contraire, que l'Eglise de Rome avait besoin d'un enseignement général. Fondée en dehors de toute participation de l'apôtre, cette Eglise se trouvait la seule grande Eglise de la gentilité qui fût privée de l'instruction apostolique que Paul donnait avec tant de soin aux Eglises qu'il fondait. Il conçut l'idée de combler cette lacune par le moyen de l'écriture, et de donner dans une *lettre-traité* adressée à cette Eglise l'instruction chrétienne méthodique et approfondie qui lui avait manqué et qui était indispensable à la foi. — Mais rien ne montre que l'Eglise de Rome, spécialement, eût besoin d'un enseignement *général*, et un besoin si réel et si pressant que Paul, qui pensait s'y rendre très prochainement, dût composer un *traité dogmatique* pour le lui envoyer immédiatement. Loin d'être privée de l'instruction apostolique paulinienne, c'est, au contraire, celle qu'elle avait reçue, et les passages I, 12; VI, 17; XV, 14 montrent qu'elle en avait profité.

avant lui; mais il s'est jeté dans un extrême opposé. Tandis que ces docteurs laissaient, avec raison, à l'apôtre l'initiative entière de la lettre, Baur ne peut, même *à priori* (p. 337-341) concevoir la lettre que *provoquée* par un état particulier de l'Eglise de Rome. Nous voici donc revenus à l'idée que la lettre est un écrit *polémique;* mais il ne s'agit plus de débats intérieurs entre judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, dans lesquels Paul interviendrait par une lettre polémico-conciliatoire; c'est Paul et sa doctrine qui sont en cause. « Il devait y avoir dans cette Eglise une opposition extrêmement grave pour le développement du christianisme et de l'Eglise chrétienne, faite à l'enseignement de Paul, qu'il se sentît appelé à la combattre de toutes les forces de son esprit » (p. 340). Baur s'attache donc, pour découvrir le véritable but de Paul, à rechercher cette opposition, et il pense avoir fait une découverte qui lui donne la clef de la lettre tout entière.

A l'inverse des commentateurs qui avaient toujours considéré les huit premiers chapitres comme donnant la pensée fondamentale de l'écrit, il considère les ch. IX-XI comme formant le point central de toute l'épître, son véritable thème (p. 333).

Dans les ch. IX-XI, Paul traite cette question-ci : « Comment se fait-il que la masse du peuple juif, le peuple élu, l'objet de toutes les bénédictions divines, n'ait pas réellement part au salut manifesté en Christ, et que les gentils, au contraire, occupent la place laissée vacante par Israël et deviennent le peuple de Dieu? » (p. 342). Paul répond longuement à cette question, parce qu'elle est l'expression d'un préjugé profondément enraciné dans la conscience des Juifs, et particulièrement dans celle des judéo-chrétiens de Rome, contre la participation des païens à la grâce de l'Evangile, en un mot contre « l'universalisme » professé par Paul. « Aussi longtemps qu'Israël, comme nation et peuple élu de Dieu, n'a pas part à cette grâce, la participation des païens apparaît aux judéo-chrétiens comme une mutilation des Juifs, comme une contradiction avec les promesses de Dieu faites aux Juifs en tant que peuple de Dieu » (p. 344, 349). Il s'agit donc

ici, non de défendre la foi contre l'incrédulité juive, — la vérité du christianisme et la nécessité de la foi en Christ sont admises par les judéo-chrétiens de Rome, — mais de combattre des judéo-chrétiens adversaires de l'universalisme de l'apôtre : « *ils nient que cette voie du salut soit ouverte aussi aux païens,* » par la raison qu'ils viennent prendre la place d'Israël. A mesure, en effet, que, par l'activité de Paul, le nombre des croyants d'origine païenne allait croissant, et devenait relativement aux Juifs, dont la masse restait incrédule, l'immense majorité des Eglises, les païens se substituaient ainsi aux Juifs et devenaient finalement le vrai peuple de Dieu en lieu et place d'Israël. Ce spectacle choquait les sentiments des judéo-chrétiens de Rome, qui, voyant en cela une sorte d'injustice commise envers Israël, niaient aux païens le droit d'entrer dans la voie de la foi et s'opposaient au point de vue universaliste de Paul (p. 347). Ces judéo-chrétiens sont des judaïsants. Différents de ces premiers judaïsants qui, comme ceux d'Antioche et de Galatie, voulaient soumettre les païens convertis à la circoncision et à la Loi, « les judéo-chrétiens de Rome semblent s'être mis d'accord sur ce différend » (p. 349); mais ils ne professent pas moins une tendance judaïsante plus extrême encore. Ce sont des adversaires prononcés du principe universaliste de Paul, et l'apôtre combat cette tendance dans son épître, parce que « c'est à Rome qu'elle a éclaté et a son centre » (p. 349, 379). Le besoin de la combattre et de s'expliquer est assez pressant pour que Paul ait cru devoir écrire immédiatement, quoiqu'il eût fait le projet de se rendre très prochainement à Rome (p. 348). — On a maintenant la clef de l'épître, qui acquiert une forte unité qu'on ne lui avait pas soupçonnée. Les ch. I-VIII ne sont que les préliminaires nécessaires pour établir solidement l'argumentation de Paul dans les ch. IX-XI, et lui permettre de repousser efficacement cette étroitesse judaïsante. Les ch. XII-XIV sont des exhortations qui s'y relient étroitement et en sont l'application. L'épître est un écrit polémico-apologétique (p. 376) antijudaïsant, le document authentique d'une lutte

contre les tendances ébionitiques d'une Eglise essentiellement judéo-chrétienne. Le *but* de Paul est découvert, c'est une *apologie de sa mission parmi les gentils*, provoquée par ces tendances mêmes (p. 374).

Ce point de vue nouveau, qui se rattache, du reste, à toute une conception historique des partis et de leurs luttes dans l'Eglise, a été soutenu par quelques docteurs de l'école de Baur[3], mais en général il a été repoussé par les commentateurs et par les critiques. Quelque savoir et quelque habileté que Baur y ait mis, ce point de vue nous paraît faux d'un bout à l'autre. Nous nous bornerons à quelques observations essentielles, laissant au commentaire la démonstration suivie. 1° Les ch. IX-XI ne posent point la question telle que Baur la présente (voy. § 3. Matière, p. 53), en sorte que ce parti judaïsant nouveau que Baur pense avoir découvert n'a jamais existé, et la question judaïsante ancienne, bien loin d'être vidée pour les chrétiens de Rome, n'y a pas encore été posée (voy. Comm. XVI, 17-20). 2° Les ch. I-VIII ne sont point un exposé de principes fait en vue des ch. IX-XI et s'y subordonnant, de manière à faire de ces derniers le point central de l'épître (voy. § 3. Matière, p. 55). L'ordonnance bizarre qu'en reçoit l'épître le montrerait à elle seule. « Avec un corps si grêle et une tête si énorme, l'organisme de notre épître aurait vraiment quelque chose de monstrueux » (*Sabat.* p. 167). Le fond même des idées dément un semblable rapport entre les deux parties de la lettre. 3° Ce point de vue ne se peut soutenir jusqu'au bout. Non seulement Baur néglige toutes les données historiques renfermées dans la lettre, mais encore il se voit dans l'obligation de mutiler l'épître et de déclarer inauthentiques les ch. XV, XVI (voy. § 1. Authenticité, p. 35). Cette mutilation est sa condamnation évidente (voy. encore *Godet*, I, p. 106).

[3] Ainsi *Schwegler*, t. I, p. 167, 285, sqq.; *Volkmar*, Die rœm. Kirche, p. 71. Le premier, cependant, trouve que la première partie de la lettre serait un développement hors de proportion avec le but; qu'il faut l'élargir et y voir « une apologie du christianisme de Paul, un écrit polémique systématique contre le judéo-christianisme » (I, p. 289).

L'explication de Baur repoussée, il n'en est pas moins resté l'influence. Elle s'est fait sentir en ce sens que les ch. IX-XI ont paru renfermer un développement trop étendu et une question trop grave pour n'être qu'un appendice : ils doivent occuper une *place essentielle* dans l'économie de l'épître et se rattacher à une *situation particulière* de l'Eglise de Rome [1]. L'apôtre a dû compter avec l'état particulier des esprits et poursuivre dans sa lettre un but en rapport avec cette situation historique. Quel était bien cet état? Quel est le but de Paul?

Th. Schott, *Mangold*, *Sabatier*, *Beyschlag* pensent les avoir découverts. Paul, ayant formé le projet d'évangéliser l'Occident, se propose d'aller sous peu à Rome, et veut faire de cette Eglise son point d'appui; il sent toute l'importance de la position. Connaissant l'origine de cette Eglise et l'état des esprits, il craint que son projet d'évangéliser les païens n'y rencontre de l'*opposition*, et il cherche à la prévenir ou à la dissiper en écrivant une lettre où il fait l'*apologie de son apostolat parmi les gentils*. Dans ce point de vue, l'opposition est beaucoup moins accentuée que dans celui de Baur, et la polémique est indirecte. L'écrit n'est pas proprement polémique, il est apologétique. Il ne s'agit plus d'une ingérence de Paul dans les affaires intérieures de l'Eglise de Rome, mais d'une apologie de sa charge apostolique, au double point de vue de sa doctrine (I-VIII) et de sa méthode missionnaire (IX-XI), afin de lever ou de prévenir les obstacles et de gagner à lui et à ses projets les chrétiens de Rome. Les deux parties de la lettre se trouvent ainsi reliées par un contexte serré, et la lettre est mise en rapport direct avec la situation particulière de l'Eglise de Rome.

Mais quelle est bien cette *opposition* que Paul craint, sa nature, son degré, son origine? Ici ces critiques ne s'entendent plus. Ils ont beau avoir la même idée sur le but et le même texte sous

[1] « Il est bien difficile de ne voir dans les ch. IX, X et XI, pleins d'une émotion si vive, qu'un appendice étranger au corps même de la lettre et sans rapport avec l'état des esprits » (*Sabat.* p. 166).



les yeux, l'opposition leur apparaît différente et leurs explications divergent. Il ne faut pas en être surpris : cette opposition prétendue s'évanouit dès qu'on veut la définir, parce que l'épître n'en porte aucune trace.

Th. Schott[5] pense que les chrétiens de Rome, qui, selon lui, sont en majorité d'*origine païenne*, avaient des scrupules à l'endroit de la conduite apostolique de l'apôtre : elle leur paraissait suspecte. Cette translation de la mission en Occident leur semblait porter atteinte aux privilèges du peuple d'Israël. Aussi longtemps, en effet, que Paul avait missionné en Orient, où se rencontrait une nombreuse *διασπόρα* juive, on pouvait croire que c'était à elle que l'Evangile était porté, en sorte que l'évangélisation des gentils était un moyen d'exciter l'émulation des Juifs et de les pousser à embrasser la foi. Mais en Occident, où, sauf à Rome, il n'existait pas de juiverie, ce point de vue ne pouvait exister. La mission de Paul pouvait paraître en contradiction avec la parole de Dieu, d'après laquelle la prédication de l'Evangile devait être adressée, d'abord aux Juifs, puis, quand ils auraient été mis en possession du salut, passer d'eux aux païens (p. 102, 112). Cette situation des esprits dans la communauté romaine exigeait donc que Paul mît au clair les Romains sur son *apostolat parmi les gentils*, en s'expliquant d'abord sur ses principes évangéliques, afin de faire voir que sa conduite relativement à Israël était conforme à ces principes mêmes. Les ch. IX-XI forment le point central de l'épître, et les ch. I-VIII en sont les préliminaires obligés.

Position bizarre! Passe encore s'il s'agissait d'une Eglise judéo-chrétienne; mais qui se serait jamais attendu que l'apôtre des gentils dût justifier son apostolat devant une Eglise de gentils? D'ailleurs, qu'a-t-il besoin de cette longue argumentation des ch. IX-XI et de ces préliminaires plus longs encore, quand, pour se justifier, il n'a qu'à produire le mandat à lui conféré par Jésus

[5] Der Rœmerbrief seinem Endzweck u. Gedankengang nach ausgelegt. Erlangen 1858.

(Act. IX, 15; XXVI, 17), appuyé de l'assentiment de ceux qu'on tient pour les colonnes mêmes de l'Eglise (Gal. II, 6-10)? Mangold[6] a démontré que cette différence fondamentale que Th. Schott statue entre la mission des païens en Occident et la mission des païens en Orient, manque complétement de base. Ainsi s'évanouissent ces scrupules prêtés aux chrétiens de Rome et inconnus à l'épître. Les ch. IX-XI, loin d'être une apologie de l'apostolat de Paul, ne sont qu'une démonstration des torts d'Israël incrédule.

L'opposition paraît tout autre à Mangold[7], parce que l'Eglise, née de la synagogue, est judéo-chrétienne d'origine et de tendance. Paul, sentant que l'appui de l'Eglise de Rome lui est indispensable pour sa mission en Occident, craint de voir son activité arrêtée ou entravée par les scrupules des judéo-chrétiens pieux, « qui ne savent si *la mission chez les païens* est une œuvre de Dieu, parce qu'elle leur semble se heurter à la véracité et à la fidélité de Dieu relativement aux promesses faites à Israël » (p. 47). Ils pouvaient, en effet, être heurtés par *la doctrine de l'apôtre*, qui présente la foi en Christ comme la condition unique et suffisante du salut, et par suite ne veut pas entendre parler des œuvres de la Loi ni de la circoncision, mais seulement de la foi, soit pour le Juif, soit pour le Grec. Ils devaient l'être certainement par *le procédé missionnaire de Paul*, correspondant à sa doctrine. Sans attendre la conversion d'Israël comme peuple, et sans élever l'édifice de l'Eglise sur le fondement purement judéo-chrétien, il s'était mis à offrir directement l'Evangile aux païens, et à fonder une Eglise complétement libre de la Loi, ethnico-chrétienne, qui recevait dans son sein tous ceux qui, ensuite de la prédication de l'Evangile, avaient foi en Jésus-Christ. Cette méthode leur paraissait porter atteinte aux privi-

[6] *Mangold*, p. 88-96. Voy. encore *Beyschlag*, p. 633; *Wieseler*, p. 603; *Lange*, p. 30.
[7] Der Rœmerbrief u. d. Anfænge der rœmischen Gemeinde. Marbourg 1866. Comp. *Holtzmann*, Jud. u. Christenthum, 1867. II, p. 779; *Seyerlen*, Christengemeinde in Rom, 1874, p. 10.

léges d'Israël[8]. Paul cherche à lever leurs scrupules par une exposition qui justifie sa doctrine (I-VIII) et sa mission chez les païens (IX-XI). Sa lettre est ordonnée d'après ce double point de vue, en sorte que la seconde partie, qui renferme le mot de la situation, est bien le point central de l'épître (p. 96, 97).

Cette opinion, non seulement repose sur une base inadmissible à nos yeux, l'origine et la tendance judéo-chrétienne de l'Eglise de Rome, mais encore elle est démentie par l'épître même. Les ch. I-VIII ne sont ni directement ni indirectement une apologie de la doctrine de Paul, et surtout une apologie conçue en vue de scrupules judéo-chrétiens. Paul n'y examine pas si la foi est ou non suffisante pour le salut, par opposition à la tendance qui voudrait y joindre, à un titre quelconque, l'observation de la Loi et la circoncision. Ce point de vue appartient à l'épître aux Galates, non à l'épître aux Romains. Paul prêche simplement le salut par la foi, en montrant que l'autre voie de salut, savoir la loi et les œuvres de la loi, ne peut procurer la justice à l'homme. Bien loin de présenter sa thèse en opposition avec la Loi, l'A. T., il cherche, au contraire, à en faire ressortir l'accord (ch. IV). Paul n'a jamais présents à l'esprit les scrupules des judéo-chrétiens et il n'y fait allusion nulle part. Les ch. IX, X, XI ne sont pas davantage une apologie de la mission de Paul, qui se détourne des Juifs pour se tourner du côté des païens. Ils sont une réponse victorieuse à l'incrédulité juive protestant contre la vérité des bénédictions messianiques de Dieu en Jésus et se fondant sur ce qu'Israël n'y est pas compris *ipso facto*. C'est la démonstration des torts d'Israël. S'il

[8] Riggenbach, p. 38, 43, se rattache à ce point de vue, tout en admettant que la majorité de l'Eglise était ethnico-chrétienne. Credner, p. 384-387, s'en rapproche en ce sens que l'épître est une *apologie de la doctrine de Paul*, une exposition de la manière dont il prêche l'Evangile. Paul s'efforce d'adoucir et d'écarter ce qui pourrait heurter trop fortement les judéo-chrétiens (p. 387), afin de se rendre favorables les chrétiens de Rome. Cependant Credner laisse à Paul l'initiative de la lettre et repousse l'idée qu'elle ait été provoquée par l'état intérieur de l'Eglise de Rome (p. 385). Comp. *Hausrath*, Neut. Zeitgeschichte, 1873. III, p. 83.

n'y participe pas, c'est sa faute; il n'y est pas question du droit d'évangéliser les païens, eu égard ou non aux privilèges des Juifs[9].

Il ne reste plus maintenant qu'à amoindrir encore l'opposition, afin d'y faire mieux cadrer la lettre, qui n'a guère le caractère d'une apologie. Beyschlag l'a tenté[10].

A l'entendre, l'Eglise de Rome, après avoir puisé ses premières origines dans la synagogue, s'en est violemment séparée, et se recrutant parmi les prosélytes romains, elle se trouve, au moment où Paul lui écrit, en majorité *ethnico-chrétienne*, tout en étant restée *judéo-chrétienne de tendance* (p. 640). Son judéo-christianisme est celui de Pierre. Elle en est encore à la foi naïve des premiers jours, dans laquelle les deux éléments se trouvent juxtaposés, sans que la conscience de leur opposition se soit fait jour; à côté du principe du salut par la foi, elle retient la nécessité de l'observation de la Loi[11]. Comme Paul a formé le projet d'évangéliser l'Occident, et désire s'appuyer de l'Eglise de Rome, il se hâte, pour ne pas être devancé par ses adversaires, d'écrire sa lettre aux chrétiens de Rome, dans le but, non de les combattre, mais « de s'entendre avec eux, *en les élevant de leur point de vue judéo-chrétien à la hauteur de son point de vue propre* relativement à la voie évangélique et au plan de salut de Dieu pour tous les hommes » (p. 660). Paul ne se justifie pas, il s'explique, il instruit[12].

[9] Beyschlag réfute l'opinion de Mangold dans Stud. u. Crit. 1867, p. 636.

[10] Beyschlag, ibid. p. 627.

[11] La position est bizarre. Beyschlag a cherché à l'expliquer historiquement (p. 649) mais il ne l'a pas fait psychologiquement. Si l'on suppose que ces ethnico-chrétiens acceptaient, *pour eux-mêmes*, la nécessité de joindre à la foi l'observation de la Loi et la circoncision, leur foi ne saurait être « la foi naïve des premiers jours, » car ce qui est vrai pour des judéo-chrétiens ne l'est pas pour des ethnico-chrétiens; c'est un retour à la Loi, que Paul devait combattre, comme il l'a fait pour les Galates. Il faut donc admettre que, pour les ethnico-chrétiens de Rome, cela se réduisait à une théorie: ils n'acceptaient cette nécessité d'observer la Loi que pour les judéo-chrétiens. Mais à quel titre? Grosse question qui reste irrésolue et de laquelle pourtant dépend la position que Paul a dû prendre. La lettre demeure en réalité une énigme.

[12] C'est au fond l'opinion de *Thiersch*, p. 165, et de *Sabatier*, p. 170, avec

Dans les huit premiers chapitres, Paul expose la doctrine du salut comme on doit l'attendre d'un apôtre qui s'adresse à une communauté ayant les tendances dogmatiques sus-indiquées, c'est-à-dire en réfutant, chemin faisant, les préjugés juifs qui devaient se rencontrer parmi ces chrétiens de Rome ou qui pouvaient leur être suggérés par les adversaires de l'apôtre. Toutefois cela ne suffisait point encore. Son exposition montre qu'il n'y a pas de distinction entre le Juif et le Grec pour obtenir le salut par la foi en Christ; mais les faits paraissent établir une distinction, non pas, il est vrai, au détriment des païens, mais à celui des Juifs. L'expérience montre que la masse juive est restée incrédule à l'Evangile, tandis que les païens remplissent ce royaume de Dieu promis aux Juifs. Cette vue devait nécessairement exciter de l'inquiétude et des doutes sur l'Evangile de l'apôtre dans le cœur de ces chrétiens à tendance judéo-chrétienne. Un Evangile qui amène en fin de compte un résultat aussi opposé à toutes les révélations et les promesses de Dieu, qui attire les païens, conformément aux déclarations mêmes de l'A.T.; mais qui, par cela même, repousse d'autant plus fortement le peuple de la Loi et des promesses, peut-il être le véritable, le pur Evangile (p. 161)? Cette objection qui devait certainement être faite à l'apôtre des gentils et à son Evangile, soit par les judéo-chrétiens, soit plus encore par les prosélytes qui croyaient à l'Ecriture et étaient habitués aux privilèges d'Israël, nécessitait des explications et une réponse. C'est ce que fait

cette différence, toutefois, qu'ils admettent que l'Eglise était judéo-chrétienne *d'origine* comme de tendance, et qu'ils accentuent plus fortement l'opposition et l'idée apologétique. Paul a écrit dans le but de *justifier* son Evangile et son apostolat, en élevant la foi des chrétiens de Rome d'un degré inférieur à un degré supérieur. Il pose devant eux la question de l'abrogation de la Loi (*Thiersch*, p. 168; *Sabatier*, p. 170-174). — *Grau*, II, p. 105, 111, va plus loin encore. Il pense que des *judaïsants*, adversaires de Paul, sont venus dans cette Eglise judéo-chrétienne à la façon de Pierre, et luttent pour l'entraîner dans leur point de vue judaïsant. Paul écrit pour les combattre, en exposant aux Romains son point de vue supérieur et en cherchant à les y élever.

l'apôtre dans une seconde partie, IX-XI [13]. « Les deux parties de la lettre sont ainsi également nécessaires et ont une égale importance dans l'organisme de l'épître. L'une est la conséquence logique de l'autre » (*Sabat.* p. 169).

Non, Paul n'expose pas la doctrine du salut comme on est en droit de l'attendre d'un apôtre s'adressant à une communauté qui aurait une tendance judéo-chrétienne, même d'une manière inconsciente, et qu'il veut élever de son point de vue judéo-chrétien à un point de vue supérieur. L'Evangile y est présenté comme une puissance de Dieu pour le salut par opposition à l'impuissance de l'homme travaillé par le péché et incapable d'arriver à la justice et à la vie éternelle (I, 17-III, 26). La loi mosaïque n'y est jamais prise à partie, et la question de l'abrogation de la Loi et de la suffisance de la foi n'y est jamais abordée, pas même dans les ch. VI, VII. Il n'y a dans la lettre aucune polémique, ni directe, ni indirecte, ni même préventive [14], faite contre le point de vue judéo-chrétien. Quant aux ch. IX-XI, ils ne traitent point la question de l'apostolat parmi les gentils, en sorte qu'ils ne sauraient en produire la justification.

On a beau amoindrir de plus en plus l'opposition qui a dû provoquer l'épître de Paul et passer, de l'hostilité des judaïsants contre la doctrine et la mission de Paul, aux préventions des judéo-chrétiens et même à leurs scrupules conscients ou inconscients, c'est peine perdue. Tous ces points de vue se culbutent

[13] Thiersch et Sabatier accentuent plus fortement *la doctrine* et *la mission chez les païens*. Voici comment le premier formule l'opposition à laquelle doivent répondre les ch. IX-XI : « Le Messie doit-il être prêché de telle sorte que le peuple messianique doive nécessairement le méconnaître et s'y achopper ? Doit-on, pour convertir les païens, blesser Israël dans ses sentiments les plus sacrés? Doit-on, pour amener plus vite les premiers au bonheur éternel, choquer Israël de manière à le repousser, et peut-être à le sacrifier pour l'éternité ? »

[14] Nous n'avons pas trouvé de trace de cette polémique préventive, même dans les passages III, 8; IV, 11-14; VI, 1, signalés par *Wieseler*, p. 604. — *Philip.* p. XII; *Mey.* p. 32; *Thol.* 1856, p. 17; *Th. Schott*, p. 117, n'admettent cette tendance prophylactique que dans un sens accessoire et général, dans la manière dont Paul pose ses thèses et les développe. Nous n'avons rien constaté de semblable.



les uns les autres et ne parviennent point à expliquer le but de la lettre. Il faut y renoncer et reconnaître que l'apôtre a eu l'initiative tout entière de la lettre. S'il a écrit à ses lecteurs ce qu'il a jugé le plus convenable à leur position et à ses vues, il n'y a point été *provoqué* par une situation particulière des esprits.

Immer reconnaît le fait, tout en persévérant dans le même point de vue, et clôt ainsi l'évolution. Il pense que l'Eglise de Rome était essentiellement judéo-chrétienne et que l'apôtre, sans y être *provoqué* par aucune opposition, a écrit « dans le *but* pratique de *réconcilier les judéo-chrétiens avec l'Evangile qu'il prêche*, l'Evangile paulinien » (p. 240). Cette « *réconciliation* » implique, non un conflit, mais « un état de l'Eglise qui pouvait *facilement* devenir une opposition compacte. Paul tient à prévenir cette opposition, avant de se rendre à Rome, et il pense que le meilleur moyen pour y réussir, c'est d'exposer à cette Eglise la vérité de son *Evangile universaliste*, qui a pour base la justice par la foi » (p. 294). Le thème de l'épître (I, 17) formule la pensée de l'*universalisme de Paul* (voy. § 1. Matière, p. 45), en sorte que les ch. IX-XI s'y rattachent intimement (p. 240). Mais nous avons déjà remarqué que ni la conception, ni la tractation de l'épître ne sont favorables à ce point de vue. D'ailleurs le moyen employé par Paul serait bien plus propre à faire éclater un conflit qu'à apaiser les susceptibilités des judéo-chrétiens. Sa lettre ne serait qu'une pomme de discorde jetée au milieu des chrétiens de Rome. L'expérience n'a que trop appris à Paul la ténacité des judéo-chrétiens à l'endroit des observances de la Loi, pour qu'il commette une pareille imprudence.

Nous voilà donc ramenés à notre point de vue. La lettre est une prédication de l'Evangile et une prédication d'appel adressée aux chrétiens de Rome. Le *but immédiat* d'une semblable prédication, c'est de *convertir* les lecteurs à la foi chrétienne, ou, s'ils sont déjà convertis, comme c'est ici le cas, de les *affermir* et de les *fortifier* dans la foi. Gagner à l'Evangile les auditeurs

qui n'y seraient pas encore gagnés ou ne le seraient qu'imparfaitement, mais surtout raffermir les chancelants et fortifier les convaincus, c'est le propre de toute prédication d'appel. En les ramenant aux fondements mêmes de leur foi, et en les éclairant par des considérations appropriées, elle leur donne un sentiment plus net, plus complet et plus vif de la vérité; elle les en pénètre. Plus la prédication est profonde, logique, émouvante, en un mot lumineuse, plus grand est l'effet produit, et, sous ce rapport, Paul a été bien inspiré : l'épître aux Romains est tracée de main de maître, c'est un vrai chef-d'œuvre.

Paul ne pouvait rien faire qui fût mieux approprié au projet qu'il nourrit depuis longtemps dans son esprit. Il veut, comme c'est « *son devoir* » d'apôtre des gentils, « *leur annoncer l'Evangile à eux aussi qui sont à Rome* » (I, 14. 15), en particulier « *les fortifier dans celle foi qui leur est commune, à lui et à eux* » (I, 12), et il leur adresse une prédication de l'Evangile, qui, par la profondeur des pensées, l'ampleur des développements, la largeur des vues, comme par son contexte serré et logique, ne peut manquer de répondre aux besoins religieux de leur cœur comme à ceux de leur esprit, « *raviver leurs souvenirs* » (XV, 14) et combler les lacunes de leur foi[11].) Elle est digne en tout point d'une Eglise résidant dans la capitale du monde civilisé. Il fait déjà par la plume ce qu'il s'est déjà tant de fois proposé de faire de bouche, ce qu'il espère faire bientôt. Bien plus, il a l'intention de prendre cette Eglise pour son point d'appui dans sa grande entreprise de l'évangélisation de l'Occident; il va se rendre au

[15] Il ne s'agit pas de défaillances dans la foi (*Th. Schott*, p. 20), cela irait contre le témoignage de Paul (XV, 14); mais d'idées plus nettes et plus précises, de vues plus étendues, etc. Voy. encore *Kling*, p. 317. C'est une exagération (*Sabatier*, p. 170) que de dire : « Si les Romains avaient été à la hauteur du spiritualisme de Paul, quel besoin auraient-ils eu d'une si longue exposition et d'une si scrupuleuse justification (dites : d'une si magnifique prédication) de son Evangile? » C'est méconnaître la valeur et les mérites d'une pareille instruction. Qui est à cette hauteur? Les théologiens d'aujourd'hui y trouvent encore à s'instruire. D'ailleurs l'Eglise de Rome était jeune (Voy. § 6. Origines).

milieu des chrétiens de Rome; impossible de se procurer un meilleur accueil qu'en leur adressant un semblable manifeste, témoignage éclatant de l'intérêt qu'il leur porte, et qui est si propre à leur faire désirer de posséder dans leur sein un pareil athlète dans le combat de la foi. Son but est pleinement atteint. D'autre part, cette épître répond admirablement à la situation historique et intérieure de l'Eglise de Rome, à qui une semblable prédication va parfaitement : une Eglise qui est appelée à de hautes destinées dans le monde, qui, comme nous le montrerons, est toute jeune et en voie de formation, qui n'a jamais possédé d'apôtre à sa tête, qui est composée en majorité de païens convertis et qui, par ses tendances religieuses, appartient déjà à l'école du grand apôtre.

§ 6. ÉGLISE DE ROME : SES ORIGINES

Tournons maintenant nos regards du côté des lecteurs de l'épître et cherchons à nous rendre compte de l'état de l'Eglise de Rome à l'époque où Paul lui écrivit. L'épître seule peut nous servir de guide : non seulement c'est le document le plus ancien que nous possédions, mais encore, si l'on excepte les quelques mots renfermés dans le livre des Actes (XXVIII, 15-31), c'est le seul. Ce document est d'autant plus précieux qu'il remonte aux toutes premières origines de cette Eglise.

Ce sentiment, il est vrai, n'est point partagé par les historiens ni par les exégètes. Ils s'accordent unanimement à penser que l'Eglise de Rome était déjà relativement ancienne, nombreuse et tout organisée; mais l'examen de l'épître ne nous a point paru justifier ce point de vue, tout au contraire. Le fait d'adresser aux chrétiens de Rome une épître, qui n'est qu'une prédication de l'Evangile et une prédication d'appel, suppose évidemment qu'il n'est pas hors de propos de les enseigner et de

les mettre au clair sur le fondement même « *de la prédication qui se fait de Christ* » (XVI, 25; I, 11). Il ne viendrait à l'esprit de personne de choisir *proprio motu* un pareil sujet, s'il s'agissait d'une Eglise dès longtemps établie. Et quand on considère que ce n'est point pour rectifier des vues erronées, mais pour établir directement la foi elle-même en la faisant reposer sur ses bases éternelles, les besoins de pardon et de grâce des hommes pécheurs, et en l'exposant avec une ampleur qui laisse à ce point derrière elle toutes les autres épîtres, que bien des savants y ont vu une sorte de dogmatique chrétienne, on ne peut s'empêcher de croire que l'Eglise à laquelle s'adresse une semblable instruction n'a pas fait depuis longtemps son apparition dans le monde. Enfin le désir de *fortifier* les chrétiens de Rome dans la foi (I, 12; XVI, 25), qui est le but même de la lettre, rappelle plutôt à notre esprit une Eglise jeune, qui a besoin d'affermissement (comp. 1 Thess. II, 2-12; III, 2; 2 Thess. II, 17), qu'une Eglise fondée depuis quelque vingt ans et tout organisée (*Glœckl.* p. 380).

Du reste, rien dans la lettre n'annonce une communauté nombreuse et dès longtemps existante. Les passages I, 8, 13; XIII, 11-15; XV, 23, dont on cherche à se prévaloir, sont bien loin d'être probants[1], et quoi qu'on en ait dit, il n'est question dans

[1] Quand Paul félicite les chrétiens de Rome de ce que « *leur foi est citée dans le monde entier* » (I, 8), il ne s'agit pas des qualités de leur foi, mais du fait que par eux *la foi* chrétienne a pris pied dans la capitale, et l'expression hyperbolique « le *monde entier* » ne vise en réalité que les chrétiens des Eglises répandues dans le monde. Le présent (καταγγέλλεται) mis tout seul, indique que l'implantation du christianisme à Rome est de fraîche date, et Paul le confirme quand il leur dit semblablement (XVI, 19) que « *leur soumission à la foi* chrétienne *est parvenue aux oreilles de tout le monde,* » pour expliquer que les judaïsants, à cette nouvelle, ne tarderont pas à venir les troubler (Voyez comm. I, 8). — En rappelant l'importance de l'époque actuelle, Paul leur dit : « Vous savez que l'heure est venue de nous réveiller enfin du sommeil, car *le salut est maintenant plus proche de nous que lorsque nous avons embrassé la foi* » (XIII, 11-12). Il ne fait point allusion à l'Eglise de Rome ni à sa fondation; mais à l'époque de la conversion des chrétiens de Rome eux-mêmes, dont un grand nombre avaient embrassé la foi depuis longtemps et avant leur séjour à Rome (voy. les salutations, ch. XVI). — Paul dit aux chrétiens

l'épître ni d'un grand nombre de lieux de réunion ni d'un nombreux personnel de docteurs. De fait, une seule *ἐκκλησία* est mentionnée et saluée (XVI, 5), celle qui se réunit dans la maison d'Aquilas et de Priscille[2], et le rapprochement de la recommandation de Phébé avec la salutation adressée à Prisca et à Aquilas et à l'assemblée qui se réunit dans leur maison (XVI, 1-5), montre que c'est à cette *ἐκκλησία* que Phébé est recommandée et qu'elle doit remettre la lettre; c'est là l'Eglise de Rome. Quant aux docteurs, nous ne savons où les prendre, il n'en est pas même parlé dans les salutations[3]. La grandeur de la lettre et les nombreuses salutations qui la terminent n'attestent point le grand nombre des chrétiens de Rome, et par suite l'ancienneté de l'Eglise; elles sont dues à de tout autres motifs[4].

D'autre part, ce projet d'aller à Rome, que Paul caresse depuis plusieurs années, pour annoncer aussi aux Romains l'Evangile

de Rome (XV, 23): « *Depuis plusieurs années, j'ai le désir d'aller vous voir;* » d'où l'on conclut, en accentuant le « *vous* voir, » que « *depuis plusieurs années* » il existe une Eglise chrétienne à Rome, et Wieseler (p. 587) estime que cette communauté a dû exister entre l'an 45 à l'an 50. Mais on sait que ce désir n'est que le résultat du projet de l'apôtre de porter l'Evangile en Occident, comme il l'a porté en Orient; que ce ne sont pas tant les chrétiens personnellement qui sont l'objet de ce désir que Rome même. Cela est confirmé par les Actes (XIX, 21) qui, en nous rapportant sa résolution, lui font dire : « Quand j'aurai été là [à Jérusalem], il faut aussi que je *voie Rome,* » et l'épître elle-même (XV, 23, 24) le laisse clairement apercevoir. En écrivant aux chrétiens de Rome, il a dû se servir de l'expression concrète et polie d'aller *vers vous;* mais en réalité les *plusieurs années* se rapportent au projet lui-même, et ce projet n'a pu éclore sérieusement dans la pensée de Paul que lorsqu'il a vu son œuvre en Orient assez avancée pour songer à aller plus loin, c'est-à-dire bien peu d'années avant son départ de Corinthe. Il n'y aurait pas eu un seul chrétien à Rome que cela n'aurait rien changé à son désir ni à son projet.

[2] La manière même dont elle est mentionnée empêche qu'on en voie d'autres dans XVI, 14, 15; d'ailleurs la phraséologie même s'y oppose (cont. *Reiche*, p. 49; *Olsh.* p. 40; *Credner*, p. 382; *Philip.* p. v.; *Schaff*, p. 301; *Ewald*, p. 315; *Thol.* p. 1; *Wieseler*, p. 587; *Lange*, p. 24; *Beyschlag*, p. 650; *Renan*, p. LXV; *Seyerlen*, p. 42; *Walther*, p. 12; *Hofm.* p. 615; *Reuss*, p. 129; *Hilgenf.* Einl. p. 326; *Godet*, I, p. 87; II, p. 578).

[3] Contre *Michaëlis*, II, p. 1255; *Reiche*, p. 49; *Glæckl.* p. XXI; *Kœlln*, p. XXVII; *Fritzs.* p. XXIII; *B.-Crus.* p. 3; *Schaff*, p. 301; *Thol.* p. 1; *Wieseler*, p. 587; *Maunoury*, p. XI.

[4] Contre *Fritzsche*, p. XXIV; *Schaff*, p. 301; *Krehl*, p. XVIII. Voy. § 1. Authenticité, p. 28.

et produire quelque fruit parmi eux, « *comme il en a produit chez les autres nations* » (I, 13, 14; XV, 24), montre bien que le christianisme doit y être de fraîche date. On sait d'ailleurs que les docteurs judaïsants se répandirent de très bonne heure dans les communautés fondées en pays païen et vinrent les troubler dans leur berceau par leurs exigences juives légales, en sorte que Paul dut les combattre personnellement. Or, au moment où il écrit, ils n'ont point encore paru dans l'Eglise de Rome (XVI, 17), preuve qu'à cette époque l'Eglise était bien près de son origine. Lucht lui-même remarque que « les femmes qui s'emploient au service de l'Evangile sont désignées comme *κοπιῶσαι*, ce qui est tout à fait dans la manière de Paul (1 Cor. XVI, 16; comp. XVI, 6). Elles ne sont pas encore désignées par le titre de *διάκονοι*, comme Phébé de Kenchrées (XVI, 1), probablement parce que, dans ce temps-là, il n'y avait pas encore de diaconesses à Rome. Au ch. XVI, 11, les *οἱ ἐκ τοῦ Ναρκίσσου, οἱ ὄντες ἐν Κυρίῳ* sont vraisemblablement des esclaves chrétiens; et Andronicus et Junias, que Paul salue (v. 7), ont été chrétiens même avant Paul. D'autre part, il n'est fait mention d'aucun de ces chrétiens qui sont devenus plus tard célèbres, comme Anaclet, Clément et Linus. On doit donc croire que nous avons devant nous, dans les personnes mentionnées, les premiers chrétiens de l'Eglise romaine »[5]. C'est bien aussi notre sentiment.

Il est fort douteux qu'à cette époque l'Eglise de Rome fût organisée (voy. I, 12), et, en particulier, qu'elle eût un presbytère fonctionnant régulièrement[6]. L'hésitation ne serait peut-être pas permise si Paul eût adressé sa lettre « *à l'Eglise qui est à Rome* » (comme 1. 2 Cor.; Gal.; 1. 2 Thess.), ou plus spécialement « *aux saints* qui sont à Rome, *ainsi qu'aux évêques et aux diacres* » (comme Philip.), ou même, si en l'adressant simplement « *aux*

[5] Lucht (p. 182) croit à l'ancienneté relative de l'Eglise de Rome, et ne se sert de cette remarque que pour suspecter l'authenticité du ch. XVI.

[6] De même *Beng.* I, 7; XVI. 17; *Credner*, p. 381; *Bleek*, p. 412; *Heng.* p. 10, 13; *Hausrath*, III, p. 82; — *Rück.* II, p. 358 et *Kœlln.* p. XXXI, disent qu'on ne sait pas *si et jusqu'à quel point* l'Eglise était organisée.

élus saints qui sont à Rome » (I, 7), on rencontrait dans le courant de sa lettre, comme dans les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, qui n'ont pas d'autre adresse (Eph. I, 1; Col. I, 2), des allusions à l'Eglise même ou à ses évêques[7]; mais loin de là. Non seulement Paul ne mentionne, ni directement ni indirectement, l'Eglise de Rome; mais encore, au lieu de lui adresser ses salutations, il les adresse à « *l'Assemblée* (ἐκκλησία) *qui se réunit dans la maison de Prisca et d'Aquilas* » (XVI, 5); ce qui ne se comprend guère, s'il y a réellement une Eglise constituée autre que cette assemblée-là, ou dont cette assemblée ne serait qu'un des éléments. Quant aux évêques et aux diacres, Paul n'en salue aucun, ni nominativement ni d'une manière générale; c'est d'autant plus surprenant que, par suite de ses projets (voy. p. 28), il a tout intérêt à se concilier la bienveillance de l'Eglise et qu'il sait fort bien multiplier les salutations et les paroles affectueuses aux membres qu'il connaît personnellement ou dont il a ouï parler. Un pareil oubli ne serait pas seulement une maladresse, ce serait une inconvenance (cont. *Reiche*, p. 50). Les doutes sur l'existence d'un presbytère sont donc bien légitimes[8].

Ce n'est pas tout. Prisca et Aquilas, à peine arrivés depuis huit ou neuf mois à Rome, ont fait de leur maison un lieu de réunions religieuses, et Paul semble indiquer par la place qu'il leur donne dans ses salutations, par la mention qu'il fait de l'assemblée qui se tient dans leur maison, que c'est bien là, à ses yeux, ce qu'on doit appeler l'Eglise de Rome : en tout cas, c'est à elle que Phébé est recommandée et que l'épître est adressée. En supposant même qu'il y avait d'autres lieux de réunion, — ce que nous ne croyons pas, parce qu'aucun document ne l'atteste

[7] Eph. II, 20, 22; III, 10; IV, 4, 6; V, 23-38; Col. I, 7. Comp. IV, 12, 13; II, 19; III, 16, 17; IV, 16, 17.

[8] Contre *Reiche*, p. 49, 50; *Mey.* p. 20; *Fritzs.* p. XXIV; *Philip.* p. III; *Ewald*, p. 315; *Beyschlag*, p. 650; surtout contre *Wieseler* (p. 586, 587) qui va jusqu'à dire que les chrétiens de Rome étaient *incontestablement* constitués en Eglise, sous la direction de présidents, d'évêques, et que les assemblées qui se tenaient dans différentes maisons étaient unies entre elles par un lien commun. D'où a-t-il tiré ces précieux renseignements?

et que l'épître n'en laisse rien voir, — il n'en ressort pas moins que l'Eglise de Rome était dans sa première période de formation, et qu'une grande place dans ce travail doit être accordée à Prisca et à Aquilas[9]. On se groupait, on se réunissait chez de simples artisans, car Prisca et Aquilas n'étaient pas autre chose, vraisemblablement pour s'édifier en commun et prendre la cène : en un mot, on posait les premières assises de l'édifice ecclésiastique. Il est même remarquable que, sauf peut-être Urbain (XVI, 9), ce sont seulement des femmes chrétiennes que Paul loue de travailler pour le Seigneur (XVI, 6, 12). Du reste, Aquilas et Prisca, qui avaient assisté à la fondation de l'Eglise de Corinthe et à celle de l'Eglise d'Ephèse, étaient bien propres à diriger l'organisation naissante en attendant la venue de Paul, qu'ils avaient mission de précéder.

Le passage XII, 5 ne répugne pas à ce point de vue. Les recommandations générales qu'il renferme et les raisons à l'appui n'indiquent point qu'il y eût, à cette époque, dans l'Eglise de Rome, aucune compétition pour les fonctions ecclésiastiques. Ce sont des exhortations bonnes en tout temps, d'un caractère purement préventif, et, comme Paul s'applique dans la partie parénétique de sa lettre à recommander tout ce qui peut fonder l'union et la paix dans l'Eglise, elles ont dû se présenter tout naturellement et tout d'abord à son esprit, par la vue même de ce qui s'était passé à Corinthe, d'où il écrivait. En tout cas, sous cette forme, elles conviennent bien mieux à une Eglise qui est en train de s'organiser qu'à une Eglise déjà constituée (de même *Bleek*, p. 412; *Rück.* II, p. 359; voy. le Comm. h. l.). La tradition ecclésiastique qui attribue à Paul l'établissement du premier évêque de Rome, saint Lin, confirme pleinement notre opinion[10].

[9] Meyer (p. 24) qui soutient que, depuis longtemps, il y avait à Rome une Eglise constituée, ne peut s'empêcher de reconnaître qu'une des premières places parmi les fondateurs de l'Eglise appartient à Aquilas et à Priscille. De même *Klee*, p. 13; *Philip*. p. v.

[10] Voy. Lipsius, Chronologie der rœmischen Bischœfe, 1869, p. 146.



Cet état embryonnaire, du reste, répond bien à la manière dont l'Eglise de Rome a dû se former et en particulier à l'obscurité qui entoure son berceau. Dans une Eglise fondée par un apôtre missionnaire, l'organisation, si simple à l'origine, est assez vite introduite par lui, afin de donner un corps à la communauté et d'en assurer le maintien et la durée (Act. XIV, 23). L'apôtre a toute autorité pour cela : ces chrétiens sont ses fils spirituels. Mais, dans l'Eglise de Rome, aucun apôtre ni même aucun missionnaire connu n'avait, à l'époque où Paul écrivit sa lettre, fait de la capitale son champ d'évangélisation[11]. S'il en était autrement, Paul n'aurait pas nourri *depuis plusieurs années* le désir de se rendre chez les Romains (I, 13; XV, 24) « pour les amener *eux aussi* à l'Evangile, comme il l'a fait chez les autres nations » (I, 13-15); il ne leur dirait pas que, s'il ne s'est pas rendu plus tôt chez eux, ce n'est pas le désir qui lui a manqué (I, 10-13), mais que ses occupations l'ont retenu ailleurs (XV, 20). Il se serait bien gardé de leur annoncer sa venue prochaine comme apôtre désireux de travailler à leurs progrès religieux, lui qui a pour principe de ne pas entrer dans le champ d'autrui (2 Cor. X, 16 ; Gal. II, 9; comp. Rom. XV, 20); c'est une ligne de conduite dont il ne se départit pas, et il en prévient les chrétiens de Rome (voy. Comm. XV, 20, 21). Quand il leur rappelle l'instruction qu'ils ont reçue (VI, 17; XVI, 17), il ne laisse point entrevoir que ce soit par un missionnaire établi à Rome, et on ne trouve pas, dans sa lettre, le plus petit mot qui trahisse l'action passée ou présente de quelque apôtre ou de quelque chrétien éminent dans cette capitale. Ecrivant à une Eglise qu'il n'a jamais visitée, et avec le désir d'en être bien accueilli, le moindre sentiment des convenances, pour ne pas parler de son propre intérêt, lui faisait un devoir, non seulement

[11] Dans l'ouvrage dit *Ambrosiaster*, l'auteur du commentaire sur l'épître aux Romains, qui écrivait dans la seconde moitié du IVe siècle, le déclare positivement. Il cherche à disculper les premiers chrétiens de Rome de leurs tendances judaïsantes, par la raison que « nulla insignia virtutum videntes, *nec aliquem apostolum*, susceperant fidem Christi ritu licet judaïco. »

d'en saluer le fondateur, mais encore de le relever par ses éloges (comp. Col. I, 7; IV, 12, 13). Tout ce qu'on rapporte de Pierre, comme fondateur de l'Eglise de Rome, ainsi que de l'épiscopat qu'il y aurait exercé pendant vingt-cinq ans, n'est qu'une fable démentie par l'épître aux Romains, ainsi que par les autres épîtres que Paul écrivit de Rome pendant sa captivité, et par les documents du N. T. relatifs à l'histoire de Pierre [12].

Les premiers chrétiens qui se sont rencontrés à Rome étaient des étrangers venus de différents pays (voy. Comm. XV, 21). Rome, la capitale du monde, le siège du gouvernement impérial, était en même temps le grand centre du commerce et des affaires; elle soutenait des relations suivies et fréquentes avec toutes les provinces de l'empire et les pays circonvoisins. Les étrangers y affluaient de toutes parts. Elle renfermait une juiverie nombreuse, près de 40 000 Juifs au temps d'Auguste, de 60 000 sous Tibère, et au moins sept synagogues [13]. Rien de bien surprenant si, parmi le grand nombre d'entre eux qui se rendaient chaque année à Jérusalem (Cic. pro Flacco, XXVIII, 67; Jos. Antt. XVIII, 3, 5), plusieurs sont revenus chrétiens. Cependant le livre des Actes montre qu'il ne faut pas donner à ce fait une importance trop grande, ni surtout en conclure que l'Eglise ait pris naissance au sein de la synagogue [14]. Lorsque Paul, dans ses voyages missionnaires, visite l'Asie proconsulaire et la Grèce, nous ne voyons pas qu'il y ait rencontré des chré-

[12] Il existe sur le prétendu séjour de Pierre à Rome une riche littérature, à laquelle nous devons renvoyer. Voy. en particulier dans Jahrb. für prot. Theol. 1876, p. 561 : Petrus nicht in Rom, von R. A. *Lipsius*.

[13] Voy. *Thiersch*, p. 97; *Thol.* 1856, p. 1; *Th. Schott*, p. 105-111; *Wieseler*, p. 585; *Lange*, p. 346; *Mangold*, p. 37; *Holtzmann*, II, p. 775; *Hausrath*, III, p. 71-81; *Seyerlen*, p. 10-15.

[14] Rien ne sert de dire que c'est l'explication la plus simple et la plus naturelle (*Beyschlag*, p. 651); que la loi fondamentale de l'économie divine, « le salut vient des Juifs » (Jean IV, 22), trouve là son accomplissement (*Mangold*, p. 38); que c'est le fait vrai, qui se retrouve comme un écho confus dans la fausse tradition qui attribue à Pierre la fondation de l'Eglise de Rome (*Mangold*, p. 39; *Beyschlag*, p. 651). On ferait mieux d'avouer tout simplement que c'est le postulat nécessaire de l'ancienneté et peut-être aussi de la tendance judéo-chrétienne que ces critiques attribuent à l'Eglise de Rome.

tiens, et pourtant la Palestine était en relation suivie avec les villes d'Ephèse, de Corinthe, etc., tout autant qu'avec Rome, qui était plus éloignée. Des judéo-chrétiens ont pu se rendre directement de Judée à Rome, et lorsque le christianisme se fut répandu dans les villes de l'Asie et de la Grèce, par les missions de Paul, on a pu voir arriver dans ses murs des ethnico-chrétiens originaires de ces différents pays. Le chapitre XVI de notre épître en fait foi : la plupart des personnes que Paul salue lui sont connues personnellement; plusieurs sont de ses compatriotes (XVI, 7, 11), de ses collaborateurs (XVI, 3, 9). Il y en a même qui ont été converties avant lui et sont connues des apôtres de Jérusalem (XVI, 7). En général ce sont des étrangers d'origine juive ou païenne, appartenant à divers pays, et chrétiens avant de se rendre dans la capitale.

Enfin le christianisme trouvait à Rome même un terrain propice à l'évangélisation. Un grand nombre d'hommes pieux cherchaient, à cette époque, dans les cultes de l'Orient, quelque chose qui répondît à leurs besoins religieux [15], et l'Evangile était bien propre à gagner leurs cœurs, surtout s'il leur était présenté débarrassé des observances légales juives, en un mot tel qu'il était admis et pratiqué par les chrétiens de l'école de Paul. Il devait, comme partout du reste, trouver un facile accès parmi les prosélytes païens qui s'étaient attachés en grand nombre au culte de la synagogue [16].

Dire à quelle époque les premiers chrétiens sont venus à Rome, c'est impossible. On peut faire sur ce point toutes sortes de conjectures, et l'on n'y a pas manqué. La persécution qui éclata à Jérusalem, vers l'an 37, lors du martyre d'Etienne, et qui poussa les réfugiés jusqu'en Phénicie et dans l'île de Chypre (Act. XI, 19), aura pu en amener à Rome [17]. Lors du premier discours de

[15] Voy. *Gieseler*, Kirchengesch. I, liv. I, §. 11-14; *Schneckenburg*, Neut. Zeitgesch. p. 59; *Guericke*, p. 322; *Holtzmann*, p. 205; *Mangold*, p. 37.

[16] Philo, De legat. ad Caium §. 23; Juven. Sat. 14, 96; Tac. Ann. 15, 44; Hist. 5, 5; Sénèque cité par *Aug*. De civ. Dei, 6, 11; Jos. Antt. 18, 3, 5.

[17] Ainsi *Klee*, p. 13; *Mey*. p. 21; *Thol*. 1856, p. 1; *Wieseler*, p. 584; *Seyerlen*, p. 18.

Pierre, à la Pentecôte de l'an 30, il y avait des Romains parmi les auditeurs, et il ne serait pas impossible que plusieurs d'entre eux fussent du nombre de ces 3000 qui se convertirent[18]. Enfin, dans le dessein de donner à l'Eglise de Rome les plus hautes origines, on n'a pas tenu pour incroyable que, parmi les Juifs de Rome qui venaient chaque année à Jérusalem pour adorer, plusieurs n'aient entendu Jésus lui-même, et n'aient emporté dans la capitale les premières semences de l'Evangile[19]. Ce sont des hypothèses qu'on ne peut ni prouver ni réfuter historiquement, et qui sont loin d'avoir toutes également le mérite de la vraisemblance[20]. Ce qui est certain, c'est que, si ces premiers chrétiens ont apporté avec eux le christianisme à Rome, ils n'y ont pas formé une communauté[21], et surtout une communauté qui, comme nous le verrons, appartenait à l'école de Paul. Ce qui les appelait et les retenait dans la capitale, c'était en général le commerce et les affaires, et, venus de différents pays, perdus dans la grande ville, ils s'ignoraient entre eux. Les judéo-chrétiens seuls habitaient un quartier à part, le quartier juif. Pour rapprocher ces membres dispersés et les grouper, il aurait fallu que ces chrétiens fussent déjà nombreux, et qu'à défaut d'un apôtre, quelque chrétien distingué par son zèle et par sa foi prît l'initiative des réunions et s'en fît le promoteur. Tout cela présentait d'assez grandes difficultés, demandait du temps et des circonstances favorables. Comment et à quelle époque ces chrétiens commencèrent-ils à se grouper, à former des assemblées religieuses et à se constituer ecclésiastiquement? Quand cette constitution fut-elle assez avancée pour avoir un gouvernement central, un presbytère? Ce sont là autant de questions que recouvre une obscurité profonde: l'histoire est muette.

18 Ainsi *Michaëlis*, p. 1060; *Klee*, p. 13; *Scholz*, p. 15; *Mey.* p. 20; *Schaff*, p. 300; *Philip.* p. III; *Thol.* 1856, p. 1; *Volkmar*, Ub. die rœmische Kirche, p. 2; *Walther*, p. 11; *Hilgenfeld*, p. 303.

19 Clem.-R. Hom. I, 7. ed. Cotelerii I, p. 488; *Turr.* p. 13; *Berthold*; *Klee*, p. 13; *Mey.* p. 20.

20 Voy. *Reiche*, I, p. 41; *Wieseler*, p. 584.

21 De même *Klee*, p. 13; *Mey.* p. 21; *Philip.* p. III.

On en appelle, il est vrai, à un passage de Suétone dans la Vie de Claude, c. 25 : *Judæos, impulsore Chresto, assidue tumultuantes Roma expulit;* mais on en force les termes. On transforme *Chresto* en *Christo*[22]*;* puis, au lieu de voir dans ce *Christo impulsore* un personnage déterminé comme le texte l'indique, on prétend que l'historien s'est mépris et qu'il s'agit de *partisans de Christ*, c'est-à-dire de judéo-chrétiens provoquant dans la colonie juive des disputes qui dégénéraient en désordres si habituels (assidue tumultuantes) que l'empereur Claude, en l'an 52[23], y aurait mis ordre en chassant de Rome juifs et judéo-chrétiens indistinctement[24]. Prisca et Aquilas, qui se trouvèrent au nombre des bannis (Act. XVIII, 2), étaient chrétiens lorsque Paul les rencontra à Corinthe[25]. Ces violents débats, suivis de cette expulsion en masse, amenèrent une rupture avec la synagogue. Les chrétiens qui restèrent à Rome se constituèrent en communauté indépendante, et cette séparation définitive eut sur la composition de l'Eglise et sur ses tendances religieuses une influence très diversement appréciée[26]. Voilà une histoire singulièrement hypothétique. Suétone ne parle que de Juifs, et il est peu vraisemblable qu'il se soit mépris, d'autant plus qu'à l'époque où il

[22] Il est certain que les Grecs et les Latins ont pris le surnom de *Christus* (Χριστός, oint = roi), qu'ils ne comprenaient pas, pour un nom propre, et l'ont échangé avec le nom assez répandu de Χρηστός (voy. Tert. Apol. 3; Lactance, Inst. 4, 17; comp. Justin.-M. Apol. 4). Cependant il est difficile de prêter cette confusion à Suétone, ce *vir eruditissimus* (Pline, 10, 95), qui vivait à une époque où un historien ne devait plus s'y tromper (comp. Tac. Ann. 15, 44), et qui dit *christiani*, non *chrestiani* (Vit. Ner. 16).

[23] Wieseler, Chronologie, p. 128.

[24] *Turr.* p. 5; *Hug.* II, p. 355; *Scholz*, p. 15; *Néander*, p. 255, 332; *Olsh.* p. 44, 50; *Credner*, p. 380; *B.-Crus*. p. 3; *Baur*, p. 371; *Kling*, p. 302; *Thiersch* p. 99; *Schaff*, p. 300; *Philip.* p. VII; *Thol.* 1856, p. 2; *Lange*, p. 25; *Mangold*, p. 39; *Guericke*, p. 329; *Holtzmann*, II, p. 778; *Beyschlag*, p. 652; *Riggenbach*, p. 35; *Sabatier*, p. 171; *Hausrath*, III, p. 78, 81; *Seyerlen*, p. 20; *Volkmar*, Die rœmische Kirche, p. 3; Rœmerbrief, p. XII; *Valroger*, II, p. 259; *Hilgenfeld*, p. 303; *Reuss*, Comm. p. 7; *Immer*, p. 335; *Chapuis*, p. 12.

[25] Ainsi *Hug*, II, p. 355; *Olsh.* p. 42; *Credner*, p. 381; *Baur*, p. 371; *Thiersch*, p. 99; *Schaff*. p. 301; *Hilgenfeld*, p. 301.

[26] Les uns (comme *Hug*, *Olshausen*, *Hodge*, *Kling*, *Philippi*, *Tholuck*, *Lange*, *Grau*, etc.) pensent qu'il ne resta à Rome que des ethnico-chrétiens, anciens prosélytes juifs passés au christianisme, qui, eux-mêmes, par suite de l'éloi-

écrivait, on distinguait très bien les Juifs des chrétiens [27]. Le livre des Actes (XVIII, 2) ne mentionne non plus que des Juifs. D'ailleurs ce n'était pas la première fois qu'à la suite de craintes ou de troubles politiques l'autorité romaine avait sévi contre cette population remuante et insoumise [28]. Des disputes religieuses entre Juifs, pour savoir si Jésus était ou non le Messie, ne pouvaient guère, en l'an 52, prendre des proportions assez grandes pour provoquer des troubles inquiétants, de véritables émeutes (tumultuantes); en tout cas, elles n'auraient pas soulevé les susceptibilités du pouvoir romain (comp. Act. XVIII, 15), qui avait accordé aux Juifs la liberté religieuse, et la police, loin d'intervenir dans ces débats, qui se passaient dans un quartier séparé du reste de la ville, n'aurait pas vu de mauvais œil les Juifs, qu'elle méprisait, se dévorer entre eux.

L'épître aux Romains elle-même ne semble pas favorable à ce point de vue. Au ch. XIII, Paul recommande à ses lecteurs « *la soumission à l'autorité régnante,* » et les commentateurs s'accordent à penser qu'il fait allusion à des faits plus ou moins récents, vraisemblablement à ce qui s'est passé sous Claude. Comme ces recommandations sont d'une nature purement *politique*, on en doit inférer que c'était, non la religion, mais la politique qui avait provoqué ces assemblées tumultueuses et amené les mesu-

gnement des Juifs, se recrutèrent principalement parmi les païens, en sorte que l'Eglise, au temps où Paul lui écrivit, était essentiellement ethnico-chrétienne de nationalité et de tendance. Les autres (comme *Credner*, *Baur*, *Thiersch*, *Mangold*, *Sabatier*, *Volkmar*, etc.) prétendent, au contraire, que l'élément judéo-chrétien continua à dominer, parce que la tendance religieuse judéo-chrétienne était fortement accentuée et que l'édit fut vraisemblablement mal exécuté. L'Eglise se recruta principalement de Juifs, en sorte qu'à l'époque où Paul lui écrivit elle était en majorité judéo-chrétienne de nationalité et de tendance. *Beyschlag*, p. 644-648, et *Hilgenfeld* (Urchristenthum p. 61, note; Einleitung, p. 305), tout en admettant que l'Eglise devint essentiellement ethnico-chrétienne par son recrutement, croient qu'elle persista néanmoins dans les tendances judéo-chrétiennes, qu'elle devait à son origine.

[27] De même *Reiche*, I, p. 43; *Wieseler*, Chronol. p. 122; Encyclop. Herzog xx, p. 585; *Meyer*, p. 27; *Fritzsche*, I, p. xxii; *Seyerlen*, p. 22.

[28] Ainsi sous Tibère, l'an 19. Voy. Philo, De legat. ad Caium, §. 24. Jos. Antt. 18,3, 5; Tac. Ann. 2, 85; Suet. Tiber. 36; Sénèq. ep. 108. Comp. Cic. Orat. p. Flacco 28.

res de l'empereur. Paul veut, par ces exhortations préventives, que les chrétiens se gardent d'imiter l'insubordination des Juifs et qu'ils vivent en paix avec l'autorité. Quant à Prisca et à Aquilas, Luc les qualifie de « *Juifs,* » et il n'a certainement pas fait confusion. S'ils eussent été chrétiens à cette époque, il ne se serait pas borné à dire que Paul alla demeurer chez eux, «*parce qu'ils étaient du même métier que lui*» (Act. XVIII, 3).

En définitive, l'épître de Paul seule peut nous renseigner sûrement sur ces questions relatives aux origines de l'Eglise de Rome : c'est là qu'il en faut toujours revenir. Elle nous montre qu'en l'an 58 l'Eglise de Rome était bien loin d'être constituée et organisée. Elle n'avait point de presbytère. On commençait seulement à se grouper et l'on se réunissait dans la maison d'Aquilas et de Prisca. Ceux-ci, soutenus par Urbain, un ancien compagnon d'œuvre de Paul (XVI, 9), s'employaient activement à réunir chez eux les chrétiens de Rome, en attendant l'arrivée de l'apôtre des gentils, qu'ils croyaient prochaine. Ils étaient venus pour lui frayer la voie et ils s'en acquittaient consciencieusement. Ainsi les premières réunions religieuses d'où sortira l'Eglise de Rome ne remontent pas au delà des derniers mois de l'an 57. Telle est la date de l'origine de cette Eglise.

Ce résultat auquel nous sommes parvenus se trouve pleinement confirmé, comme nous le verrons, par le fait que la majorité de cette Eglise était ethnico-chrétienne et appartenait à la tendance religieuse de Paul. Bien plus, il a en sa faveur le second document que nous possédons, et l'accord entre les données de l'épître aux Romains et celles du livre des Actes (XXVIII, 16-31) est d'autant plus remarquable que, jusqu'ici, les historiens et les commentateurs n'ont pu sortir d'embarras qu'en attaquant la bonne foi de l'historien des Actes ou la bonne foi des Juifs qui se rendirent chez Paul pour conférer avec lui[29]. Triste expédient, qui n'a rien d'historique.

[29] *Baur*, p. 365 ; *Krehl*, p. XVIII ; *Holtzmann*, p. 785 ; *Hilgenfeld*, p. 304, ne voient dans ce récit qu'une fiction de l'auteur du livre des Actes au profit de

On sait que Paul « *n'échappa point aux incrédules de la Judée* » ; il fut arrêté à Jérusalem, puis emprisonné à Césarée. Ce ne fut que trois ans après l'envoi de sa lettre qu'il arriva à Rome, au printemps de l'an 61. Dans le récit des Actes, on peut constater qu'il existe à cette époque une Eglise chrétienne dans la capitale, que Paul y est connu, apprécié et aimé. A peine la nouvelle de son arrivée en Italie y est-elle parvenue que « *les frères de cette ville* » s'empressent d'aller à sa rencontre, les uns jusqu'au Forum d'Appius, aujourd'hui San Donato, bourg situé sur la voie appienne, à quarante-trois milles romains de la capitale, les autres jusqu'aux Trois Tavernes, hôtelleries distantes de trente-trois milles. Cette Eglise ne devait pas être bien nombreuse, car l'expression « *les* frères, » non « *des* frères de cette ville, » désignant la grande majorité au moins des membres de la communauté, on doit croire, quand on réfléchit que la distance parcourue était de onze à douze lieues, que le nombre n'en pouvait pas être bien considérable. Ce fait, du reste, est confirmé par les détails de la conférence que Paul eut, trois jours après son arrivée, avec les principaux Juifs de la synagogue. Ils prient l'apôtre de « *leur faire connaître ses idées,* » car, « *pour ce qui est de cette secte,* disent-ils, *nous savons qu'on s'y oppose partout,* » et leur curiosité est assez stimulée pour « *qu'après avoir pris jour avec lui, ils viennent en plus grand nombre le trouver dans son logis* ». Or, en supposant même qu'ils en savent plus qu'ils n'en veulent dire et qu'ils usent de quelque réticence, — ce que le récit des Actes ne laisse point entendre, — il est impossible de

ses tendances conciliatoires (comp. *Kling*, Stud. Krit. 1837, p. 301-308) ; tandis que les autres commentateurs (*Meyer*, p. 26 ; *Schaff*, p. 325 ; *Philip.* p. VI ; *Thol.* 1856, p. 11-13 ; *Mangold*, p. 41 ; *Hofmann*, p. 632 ; *Chapuis.* p. 17, etc.) transforment les principaux de la synagogue en diplomates, qui dissimulent ce qu'ils savent pour mieux pénétrer les intentions et les desseins de Paul, ce qui est contraire à l'esprit et à la lettre du récit de Luc. *Reuss* (Comm. Act. p. 247) pense que la demande d'explication des Juifs porte sur l'enseignement personnel de Paul relativement au Messie, enseignement qui se trouverait en opposition avec celui des chrétiens de Rome. Ce point de vue ne nous paraît pas justifié par le contexte, et, comme le remarque Godet, il faudrait en grec ἃ σὺ φρονεῖς et non ἃ φρονεῖς.

croire qu'ils eussent pu s'exprimer ainsi en face de Paul et des chrétiens de Rome, qui vraisemblablement assistaient l'apôtre dans cette circonstance, s'il eût existé à Rome une Eglise nombreuse, complètement organisée et dès longtemps existante, surtout une église composée en majeure partie de Juifs convertis. Tout est en harmonie, au contraire, dans notre point de vue. L'Eglise dont la maison d'Aquilas et de Priscille fut le berceau, et qui n'en était qu'à ses premiers commencements quand Paul lui écrivit, n'avait pas fait de bien grands progrès dans l'intervalle des trois ans qui séparent l'épître de l'arrivée de Paul. Humble encore et résidant en dehors du quartier juif, elle était réellement ignorée des Juifs haut placés dans la synagogue, en sorte que leur langage, empreint de vérité, n'a rien qui surprenne. Il était réservé à l'apôtre Paul de lui imprimer la forte impulsion qui lui conquit de nouveaux et de nombreux adhérents, et lui permit de se constituer définitivement. Il fut en réalité, avec l'aide d'Aquilas et de Prisca, le vrai fondateur de l'Eglise de Rome.

§ 7. ÉGLISE DE ROME : SA COMPOSITION

A l'époque où Paul écrivit son épître, l'Eglise de Rome renfermait en son sein des chrétiens d'origine païenne et des chrétiens d'origine juive : la lettre le montre avec évidence. Paul a des paroles qui s'adressent tantôt aux premiers (I, 18-32; XI, 13-16; XV, 9), tantôt aux seconds (II, 1-III, 8; III, 31-IV, 25; IX, 1-XI, 12; XIII, 1-7; XV, 8), tantôt aux uns et aux autres simultanément (I, 16; II, 9, 10, 12; IV, 23-V, 11); enfin il les envisage tous deux comme des éléments constituants de l'Eglise (IX, 24-33).

Les commentateurs s'accordent sur ce point [1]; mais dès qu'ils

[1] *Turr.* p. 4, 11; *Klee*, p. 15; *Glœckl.* p. xxi; *Credner*, p. 382; *Fritzs.* p. xxiii; *B.-Crus.* p. 4, s'en tiennent là. *Reiche*, p. 50; *Heng.* p. 8, 10 pensent qu'on

veulent aller plus loin et déterminer de quel côté se trouvait la majorité et la tendance religieuse prépondérante dans l'Eglise, l'accord cesse complètement: les uns affirment qu'elle était ethnico-chrétienne [2] aussi positivement que les autres prétendent qu'elle était judéo-chrétienne [3]. Cette divergence montre combien la question est difficile et l'appréciation des preuves délicate.

Ce qu'il y a de certain, c'est que Paul envisage l'Eglise de Rome comme étant une Eglise de gentils. Dès le début de sa lettre, il se présente aux chrétiens de Rome comme « *l'apôtre qui est chargé d'amener à l'obéissance de la foi tous les gentils* » (I, 5, 6), et c'est à ce titre qu'il leur écrit : « Je me dois aux *Grecs et aux barbares*, aux savants et aux ignorants; de là mon empressement à *vous* annoncer aussi l'Evangile, à vous qui êtes à Rome » (I, 14, 15). Il revient plus loin sur cette pensée, quand il déclare leur adresser ses recommandations « *en vertu de la grâce qui lui a été donnée* » (XII, 3), faisant ainsi allusion à son apostolat. Enfin, il la rappelle une troisième fois, dans la partie parénétique de la lettre(XV, 15, 16), en jetant un coup d'œil rétrospectif sur ce qu'il a écrit : « Si dans quelques endroits, dit-il, je vous ai écrit un peu librement, c'est plutôt pour raviver vos souvenirs, *à cause de la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les gentils*, en m'acquittant du divin service de

ne saurait rien décider pour sûr; mais, s'il fallait absolument se décider, ils inclineraient à croire que la majorité était judéo-chrétienne. *Guericke*, p. 323, penche pour l'égalité.

[2] *Beng*. p. 5; *Eichhorn*, p. 206, 207; *Hug*, p. 351; *Thol*. éd. 1842 p. 11-16. 1856, p. 5; *Rück*. II, p. 362, 376; *Néander*, p. 348; *Olsh*. p. 42-50; *De W*. p. 1; *Hodge*, p. 1, 9; *Mey*. p. 25; *Schaff*, p. 302; *Kling*, Stud. krit. 1837, p. 313 (avec des ferments judaïsants). Voyez Obss. de *Olsh*. ibid. 1838, p. 922; *Philip*. p. vi; *Ewald*, p. 316; *Hofm*. Schrifbew. 1 p. 619; Comm. p. 623; *Th. Schott*; *Bleek*, p. 413; *Valroger*, II, p. 259; *Wieseler*, p. [illegible]88; *Lange*, p. 25, *Grau*, p. 104; *Riggenbach*, p. 43; *Beyschlag*, p. 644-646 (avec tendance judéo-chrétienne); *Walther*, p. 13; *Godet*, p. 90; *Chapuis*, p. 19.

[3] *Ambrosiaster; Hammond*, Praemonitio, p. 5; *Koppe*, p. 16; *Krehl*, p. xix, xxii; *Baur*, p. 375; *Schwegler*, I p. 286; *Thiersch*, p. 164; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 90; Comm. p. 12, 25; *Mangold*, p. 36; *Holtzmann*, II p. 775, 777; *Krenkel*, p. 147; *Renan*, 462, 483, 494; *Sabatier*, p. 168, 171; *Hausrath*, III p. 83; *Seyerlen*, p. 8-10; *Volkmar*, Rœmerbr. p. vii-ix; *Hilgenf*. p. 305, 308; *Immer*, Neut. Theol. p. 240; autrement Hermen. p. 250.



l'Evangile de Dieu, afin que *les gentils* soient une oblation agréable, étant sanctifiée par le Saint-Esprit» (voyez *Beyschlag*, p. 645). Il considère la ville de Rome comme appartenant au cercle dévolu à son activité apostolique (XV, 17-21), et si, depuis plusieurs années, il a le désir de s'y rendre et en a formé plus d'une fois le projet, ce n'est pas dans un autre but que celui qu'il poursuit au milieu des gentils, c'est « *afin de produire aussi quelques fruits parmi eux, comme il en a produit chez les autres nations*» païennes (1, 13). Paul est même si positif sur ce point que dans l'adresse, où l'on doit s'attendre à ce qu'il désigne exactement ses lecteurs, il classe lui-même les chrétiens de Rome parmi les gentils, lorsqu'il leur déclare « qu'il a reçu la grâce de l'apostolat pour amener à l'obéissance de la foi *tous les gentils*, » et qu'il ajoute, pour montrer combien l'application est directe : «*du nombre desquels vous êtes aussi*, vous les élus de Jésus-Christ » (I, 5, 6). On a vainement cherché à échapper à ces déclarations [4]; elles sont trop catégoriques et trop nettes pour ne pas en conclure qu'aux yeux de Paul l'Eglise de Rome avait le caractère d'une Eglise appartenant à la gentilité.

Plusieurs détails de la lettre confirment ce point de vue. Ils sont en petit nombre, il est vrai, parce que la question de majorité et de minorité est singulièrement délicate. Nous nous bornerons à ce qui nous paraît positif [5].

[4] Voyez sur le sens de ἔθνος, dans ces différents passages, le commentaire; *Néander*, p. 348-350, et la réfutation des interprétations de *Baur*, *Th. Schott* et *Mangold* par *Beyschlag*, p. 641-643. *Immer* (Neut. Theol. p. 241) prétend que si Paul s'adresse (I, 6) à ses lecteurs comme s'ils étaient ethnico-chrétiens, c'est que, « n'étant pas encore allé à Rome, l'apôtre *suppose* que les chrétiens de la capitale du monde païen sont certainement, *en partie du moins*, des ethnico-chrétiens. » Cela ne rend pas raison des déclarations ci-dessus; d'ailleurs maints détails et en particulier les salutations de l'épître montrent que Paul n'est pas réduit à des suppositions sur le caractère de ses lecteurs.

[5] Nous laissons de côté les arguments qu'on a cru devoir tirer de ce que Paul dit et qu'il aurait dû dire autrement (III, 19; VI, 14; XI, 1), ou de ce que Paul ne dit pas et qu'il aurait dû dire (IX-XI), s'il avait écrit à une Eglise judéo-chrétienne (*Rück*. II, p. 362). Ces arguments sont trop négatifs pour être concluants.

Quand Paul, après avoir déclaré qu'il « *se doit aux Grecs et aux barbares* (il ne dit pas : aux Grecs et aux Juifs), *aux savants et aux ignorants,* » ajoute : « de là mon empressement à vous annoncer aussi l'Evangile, à vous qui êtes à Rome, *car je n'ai point honte de l'Evangile* » (I, 16), il fait allusion « aux dédains du monde romain et grec, » si fier de sa civilisation et de sa science, non « aux attaques et aux mépris du parti judaïsant, » qui est tout à fait en dehors de son objectif [6]. Rome, la capitale du monde civilisé, le centre de ses lumières et de ses gloires, provoque évidemment cette réflexion. Une semblable parole ne se comprend bien qu'autant qu'elle est adressée à une communauté essentiellement ethnico-chrétienne, elle serait déplacée si la majorité était juive [7].

Dans l'argumentation si serrée de VI, 15-22, qui s'adresse à tous les lecteurs de l'épître indistinctement, Paul ne dirait pas qu'ils ont adhéré à « *un modèle de doctrine,* » si la majorité était judéo-chrétienne, et il ne dépeindrait pas ce qu'ils ont été autrefois sous des traits et des couleurs qui rappellent tout à fait l'immoralité païenne (*Rück.* II, p. 363).

Tout le mouvement dialectique du ch. XI suppose une majorité ethnico-chrétienne. En effet, Paul part de l'idée qu'une faible minorité du peuple juif (IX, 29) s'est convertie à la foi ; tandis que les gentils, par leurs nombreuses conversions, ont pris la place laissée vacante par les Juifs, en sorte que le salut est devenu la possession des gentils, désormais le peuple de Dieu ; et il se demande si cette chute est définitive (XI, 1-12). Cela étant, il est naturel de penser que l'Eglise à laquelle Paul présente ces réflexions reflète un tel ordre de choses ; qu'elle renferme une majorité de païens convertis et une minorité judéo-chrétienne [8]. Quand l'apôtre en prend ensuite occasion de s'a-

[6] Contre *Baur*, p. 378 ; *Mangold*, p. 98 ; *Sabatier*, p. 175.

[7] Voyez *Néander*, p. 349 ; *Wieseler*, p. 588 et le commentaire h. l.

[8] « Il aurait paru bien étrange à l'Eglise de Rome que l'apôtre désignât les croyants d'Israël comme un λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος, en opposition à la multitude des croyants d'origine païenne, si, sous leurs yeux et dans leur Eglise même, le contraire se fût présenté. » Philip. p. VI.

dresser directement à la partie ethnico-chrétienne de l'Eglise (*ὑμῖν... τοῖς ἔθνεσι,* XI, 13), pour lui recommander de ne pas s'enfler d'orgueil, de se garder de dédaigner Israël, et lui représente, d'une part, ce qu'elle doit à Israël, et d'autre part, que si Israël est écarté aujourd'hui à cause de son incrédulité, rien n'empêche qu'il ne revienne à la foi et ne soit enté de nouveau sur sa propre souche, comment ne pas croire que les ethnico-chrétiens forment la majeure partie de l'Eglise? C'est une leçon de modestie donnée à la majorité, non à une minorité[9]. Les sentiments que Paul prévoit et contre lesquels il s'élève ne pourraient guère exister dans une Eglise où domine une majorité judéo-chrétienne, ou, si la minorité les avait eus, la majorité judéo-chrétienne en aurait assez vite fait justice pour que Paul n'eût pas à en parler, ou tout au moins à entrer dans une argumentation si développée et si serrée[10].

On combat, il est vrai, ces détails par d'autres en sens inverse. Mangold, p. 75, parle même « d'une masse de passages qui établissent que l'épître de l'apôtre est calculée en vue d'un cercle de lecteurs judéo-chrétiens. » C'est beaucoup dire : s'il en était ainsi, les hésitations des docteurs auraient cessé depuis longtemps.

Avant de passer aux arguments de Mangold, éliminons d'entrée un certain nombre de passages abandonnés par Mangold lui-même. Krehl, p. XIX, déclare que si la majorité « avait été d'origine païenne, Paul aurait désigné les chrétiens de Rome par le nom de *Ῥωμαῖοι*, non par celui de *ὄντες ἐν Ῥώμῃ* » (I, 7). Nullement, car *Ῥωμαῖοι* n'aurait désigné que les chrétiens de nationalité romaine, non tous les chrétiens de l'Eglise, qui comprenait beaucoup d'étrangers (comp. Eph. I, 1; Philip. I, 1; Col. I, 2). — Krehl (ibid.) s'appuie de ce que Paul dit qu'il veut « leur annoncer *l'Evangile, à eux aussi* (*καὶ ὑμῖν τοῖς...* I, 15) qui sont à Rome, » pour conclure « que Paul ne pouvait s'exprimer

[9] Cont. *Baur*, p. 376; *Mangold*, p. 140.
[10] Voy. encore *Rück*. II, p. 363; *Philip*. p. VI; *Beyschlag*, p. 644, 652.

ainsi que si les chrétiens de Rome étaient juifs; attendu que *son* Evangile était essentiellement différent de celui des judéo-chrétiens, au point que ceux-ci le tenaient pour faux et le combattaient. » Dans ce cas, Paul aurait dit qu'il veut, *lui aussi*, leur annoncer *son* Evangile. Il y a là une méconnaissance du sens et de la portée de la parole de Paul. — Krehl en appelle à l'interpellation ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων (II, 1), qui n'est pas plus concluante. Paul prouve II, 1-III, 3, que les *Juifs*, privés de propre justice, sont condamnés pour leurs œuvres, sans que leur circoncision leur donne sur ce point aucun privilège. On ne saurait donc conclure de l'interpellation ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων que la majorité de l'Eglise est judéo-chrétienne, pas plus qu'on ne peut conclure de I, 18-32, où Paul montre que les païens sont condamnés pour leurs œuvres, que la majorité est ethnico-chrétienne. — Krehl allègue encore l'expression « Abraham *notre père* » (IV, 1). Paul, voulant montrer que la foi n'anéantit pas la Loi, se pose la question : « Que dirons-nous qu'Abraham, *notre père*, a obtenu par la chair ? » L'observation part du côté juif, et, comme juif, Paul s'y associe en disant « notre père, » ce qui atteste certainement l'existence de judéo-chrétiens dans l'Eglise, mais nullement une majorité judéo-chrétienne (comp. IX, 10 et 1 Cor. X, 1). De même III, 9, Paul parle au nom des Juifs non croyants, qui réclament un privilège, et dit : « Avons-*nous* quelque supériorité ? » s'associant ainsi aux réclamants, pour déclarer ensuite qu'ils n'en ont aucun. Beyschlag (p. 646) remarque que Paul aurait pu s'exprimer ainsi, quand même il n'y aurait pas eu un seul judéo-chrétien parmi ses lecteurs. — Le passage VII, 1, que Krehl déclare décisif, n'est rien moins que cela (voy. Comm. h. l.). Il en est de même de VII, 4-6, où il ne s'agit point spécialement ni uniquement, comme le pense Beyschlag (p. 648) de la loi mosaïque (voy. Comm. h. l.).

Abordons maintenant les citations de Mangold.

1° En premier lieu figurent la thèse et le développement des ch. IX-XI. « Israël était le peuple élu, celui qui était appelé à

jouir le premier des bénédictions messianiques. Or, à mesure que la prédication de Paul, par ses succès mêmes, remplissait l'Eglise de païens convertis, la masse du peuple juif devenait de plus en plus hostile au christianisme, si bien qu'il semblait que la postérité d'Abraham perdît ses droits au royaume de Dieu. Comment ce fait historique se conciliait-il avec la parole de Dieu, qui avait promis le salut à la semence d'Abraham? Comment la mission chez les païens pouvait-elle conserver ses droits en face de tels résultats? Tel est le problème que Paul examine. Cette question intéressait sans doute les ethnico-chrétiens, mais elle était bien autrement importante pour les judéo-chrétiens à qui ce fait brisait le cœur. L'examen d'une telle question s'adresse naturellement à des lecteurs judéo-chrétiens, et si cet examen est fait en vue de les *consoler* (de même *Thiersch*, p. 169; *Holtzmann*, p. 781; *Hilgenfeld*, p. 314), comme l'épître le montre, on ne saurait douter que l'Eglise à laquelle Paul écrit ne fût en majorité judéo-chrétienne. » Ainsi Mangold, p. 42 (de même *Thiersch*, p. 167; *Holtzmann*, p. 782; *Seyerlen*, p. 9). Il y a ici deux erreurs fondamentales. La première, relevée déjà par *Beyschlag*, p. 643, c'est que ce point de vue de *consolation* n'existe nulle part dans l'épître : c'est une invention pour le besoin de la cause. La seconde, qui est bien plus grave, c'est que le problème tel que le pose Mangold n'est point celui que Paul examine dans les ch. IX-XI. Paul combat *l'incrédulité juive*, qui nie que les promesses messianiques aient été réalisées en Jésus-Christ, par le fait qu'Israël ne se trouve pas mis en possession de ces promesses; elle prétend que Dieu aurait failli à sa parole. Paul s'efforce de montrer que Dieu est parfaitement libre dans son projet de salut, qui procède toujours par choix, et que si Israël n'est pas en possession des promesses, tandis que les gentils en jouissent, c'est sa faute. Il met en relief le tort d'Israël (voy. Introduction, p. 53 et Comm. h.l.). Il y a même dans ces chapitres un paragraphe d'avertissement aux ethnico-chrétiens (XI, 13-24), qui montre que la majorité des lecteurs est ethnico-chrétienne (voy. p. 96).

2° Le paragraphe XIII, 1-7, dans lequel Paul invite ses lecteurs à la soumission aux puissances régnantes, est « *indubitablement* » calculé pour une Eglise « *essentiellement* » judéo-chrétienne. Tel est le sentiment de *Mangold*, p. 53-57 ; de *Baur*, p. 387 ; *Thiersch*, p. 170 ; *Beyschlag*, p. 647 ; *Holtzmann*, p. 782 ; *Seyerlen*, p. 9 ; *Hilgenfeld*, p. 316. Ils insistent sur ce que cet esprit révolutionnaire appartient spécialement aux Juifs, qui, par suite de leurs idées théocratiques, envisagent l'autorité païenne comme une puissance ennemie de Dieu, satanique, à laquelle ils ne se soumettent que par la force et en grinçant les dents. Cet esprit, que nous retrouvons déjà dans Juda le Gaulonite, a précipité la nation juive à sa ruine. Ces idées, auxquelles les espérances messianiques prêtaient une énergie puissante, amenèrent souvent des émeutes dans les pays païens et même à Rome. — Cette effervescence de l'esprit juif ne saurait être niée; mais la conclusion qu'on y rattache nous paraît fausse. Th. Schott, p. 315, avait déjà cherché à la repousser en prétendant que « le païen converti devait, par le fait de sa liberté chrétienne (Gal. V, 2), se croire soustrait à l'autorité païenne, d'autant plus qu'il ne pouvait que difficilement voir en elle une autorité mise au service du vrai Dieu. Il pouvait même, plus facilement que tout autre, arriver à s'imaginer que l'autorité païenne, établie pour une population païenne, n'était qu'un produit du péché, en sorte que lui, homme racheté, ne devait pas, en se soumettant à cette autorité, se laisser reprendre dans des relations avec un paganisme qu'il avait abandonné ». Mangold, p. 54, a fort bien démontré que tout cela est sans fondement et inacceptable. Nous n'y reviendrons pas. Nous ferons observer qu'à supposer même que cette tendance à l'insubordination existât dans l'Eglise de Rome, il ne s'ensuit pas nécessairement que la majorité fût judéo-chrétienne; il suffit de l'existence d'une partie judéo-chrétienne pour justifier cette recommandation à une Eglise située à Rome. La conclusion de Mangold est infirmée par cela même. Bien plus, c'est une ques-

tion que de savoir si réellement cet esprit-là était celui des chrétiens de Rome, de sorte que l'apôtre ait cru nécessaire de le combattre. Pour nous, nous le pensons pas. Rien dans la tractation ne trahit l'existence d'un esprit révolutionnaire, soit chez les ethnico-chrétiens, soit chez les judéo-chrétiens; au contraire. L'argumentation de Paul est toute de principe, et en disant (XIII, 6) : « c'est pour cela que *vous payez* — non que *vous devez* payer — les impôts, » il laisse entrevoir qu'il n'a pas de reproche à faire. Ces recommandations sont purement préventives, et Paul ne les met en avant que par le désir d'assurer *la paix* de l'Eglise même au dehors. Instruit par l'expérience de ce qui s'est passé à Rome, il veut que l'Eglise se distingue à cet égard de la synagogue, pour ne pas éveiller les susceptibilités du pouvoir, qui confondait si facilement, à cette époque, les chrétiens avec les Juifs. La recommandation faite à l'Eglise de Rome est opportune et parfaitement en place; elle le serait quand l'Eglise ne serait composée que d'ethnico-chrétiens, à cause de la confusion possible avec les Juifs; elle l'est d'autant plus qu'elle renferme des chrétiens d'origine juive (voy. Comm. h. l).

3° Mangold, p. 58-67, s'appuie de XIV, 1-XV, 13, et, — chose singulière! — Th. Schott, p. 314, prétend « qu'aucun passage n'atteste mieux le caractère ethnico-chrétien de la communauté de Rome. » Il y a erreur des deux parts. Th. Schott, p. 308-314, remarque que, d'après XV, 7-9, la distinction entre *les faibles* et *les forts en la foi* revient essentiellement à la distinction entre *judéo-chrétiens* et *ethnico-chrétiens;* de plus, que la recommandation d'« accueillir les faibles en la foi, » mentionnée XIV, 1, ainsi que la parole « accueillez-vous les uns les autres, comme Christ *vous* a accueillis » (XV, 8), sont adressées à toute la communauté et la concernent, d'où suit évidemment que *la masse*, se composant de forts en la foi, était ethnico-chrétienne, tandis que les faibles en la foi, les judéo-chrétiens, ne formaient qu'*une minorité*, en faveur de laquelle Paul intercède. Mangold cherche à échapper à cette conclusion, en préten-

dant que les personnes auxquelles s'adresse la recommandation XIV, 1, *ne sont pas les mêmes* que celles auxquelles s'adresse l'exhortation XV, 1. Celles-ci, parmi lesquelles Paul se place, forment *un parti ethnico-chrétien extrême* (!) qui ne veut pas supporter dans la communauté les *judéo-chrétiens faibles en la foi* et voudrait les en chasser (!), de sorte que le « *vous*, » XV, 8, ne se rapporte pas à la communauté, mais seulement à ce parti extrême. Entre ces deux partis extrêmes se trouve *la masse des chrétiens de l'Eglise*, et Mangold se demande si elle était judéo- ou ethnico-chrétienne. Comme les forts en la foi semblent former un cercle bien déterminé dans l'Eglise, et que Paul se fait de leur origine païenne (XV, 7-12) un motif pour les engager au support envers les faibles, tandis que pour la masse des chrétiens de l'Eglise, à qui il adresse aussi l'invitation : « accueillez-vous » (XIV, 1), il passe sous silence un semblable motif, il en résulte que *la majorité* des membres de l'Eglise devait être *judéo-chrétienne*. Cette construction laborieuse croule par sa base : les personnes auxquelles Paul s'adresse XIV, 1 sont *les mêmes* que celles auxquelles s'adresse l'exhortation XV, 1, comme le reconnaissent tous les commentateurs (voy. Comm. h. l). Quant à la conclusion de Th. Schott, elle n'est pas solide. S'il est vrai que les faibles en la foi sont essentiellement des judéo-chrétiens, il n'est point vrai que *tous* les judéo-chrétiens soient des faibles en la foi, en sorte qu'on ne saurait rien conclure de ce passage pour la question de majorité ou de minorité dans l'Eglise (comp. *Riggenbach*, p. 43, 44).

4° Mangold, p. 67-72, pense que, dans le passage XV, 15, « Paul s'excuse de ce que, dans certains endroits de sa lettre (*ἀπὸ μέρους*), il a écrit avec plus de hardiesse que ses lecteurs ne devaient s'y attendre, prenant fait et cause pour les gentils (!), *à cause de sa vocation d'apôtre des gentils*. Une semblable excuse, fait observer Mangold, ne se trouve bien placée dans la bouche de Paul qu'autant qu'il écrit à une communauté judéo-chrétienne. » Déjà *Baur*, p. 405, *Schwegler*, p. 296, et *Hausrath*,

III, p. 83, avaient interprété ce passage comme si Paul s'excusait d'avoir pris la liberté d'écrire aux Romains, lui qui est l'apôtre des gentils, et contrairement à son principe de ne pas entrer dans le champ d'autrui, *μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομεῖν*. — Mais telle n'est point la pensée de Paul (voy. Comm., h. l). Il s'excuse de ce que, *malgré sa conviction personnelle* que les chrétiens de Rome sont pleins de bonté morale, remplis d'une parfaite connaissance, et en état de s'avertir les uns les autres, il leur a parlé, dans certains passages, *un peu hardiment*, c'est-à-dire en n'y mettant pas toute la réserve qu'une semblable conviction semblait commander; il a voulu raviver leurs souvenirs, *à cause de la grâce que Dieu lui a faite d'être ministre de Jésus-Christ pour les gentils*, etc. Evidemment Paul s'adresse à une communauté ethnico-chrétienne.

5° Enfin, Mangold, p. 72-75, rassemble un certain nombre de passages qui lui paraissent indiquer que Paul a affaire à une Eglise judéo-chrétienne, et qui doivent s'éclairer complètement par cette pensée. Ainsi, *a)* la mention (XV, 25-32) que l'apôtre fait aux Romains de la mission de charité qu'il va accomplir à Jérusalem. C'est une manière indirecte de leur montrer qu'il a beau être l'apôtre des gentils, il n'a dans le cœur aucune animosité contre les croyants d'origine juive; que sa sollicitude pour eux, au contraire, est aussi grande qu'elle est sincère : cela ne peut manquer de lui concilier l'affection de ses lecteurs. — Malheureusement rien ne trahit semblable pensée en Paul. Cette mention n'a d'autre but que de justifier son retard : « *Pour le moment*, je vais à Jérusalem, » etc.; et quand il ajoute, à propos de la contribution que les Eglises de Macédoine et d'Achaïe *ont bien voulu s'imposer* pour les saints de Jérusalem : « *du reste, elles le leur devaient, car si les gentils ont eu part à leurs biens spirituels, ils doivent aussi les assister de leurs biens temporels*, » cette remarque n'est-elle pas plutôt une leçon de charité à l'adresse d'une Eglise ethnico-chrétienne en faveur des judéo-chrétiens? *b)* L'argument que Mangold cherche à tirer

des ch. V, 20-VII, 25 se retourne contre lui-même, parce qu'il repose tout entier sur une grande méprise, que commettent les commentateurs. La loi dont il est parlé V, 20 n'est point la loi mosaïque, mais la loi en général, et il en est de même ch. VI, VII (voy. Comm. h. l.). L'expression même *γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ*, 7, 1, que plusieurs citent comme prouvant que Paul s'adresse à une Eglise judéo-chrétienne, ne désigne pas spécialement la loi mosaïque (voy. Comm. h. l.). — *c)* Le passage III, 1-4 suppose sans doute parmi les lecteurs de l'épître des chrétiens d'origine juive, mais rien n'y indique que ce soit la majorité dans l'Eglise. — *d)* Mangold prétend enfin que « le ch. IV, au commencement duquel Paul parle d'Abraham en l'appelant *notre père*, c'est-à-dire le père de Paul et de ses lecteurs, se rapporte aux scrupules que les judéo-chrétiens pouvaient avoir relativement à l'Evangile de Paul. » Il n'en est rien. Ce chapitre dans lequel Paul s'efforce de montrer que *la foi* n'anéantit pas *la Loi* est le produit d'une préoccupation de Paul à l'endroit, non des scrupules des judéo-chrétiens, mais de l'incrédulité juive (voy. Introduction, p. 48 et Comm. h. l.), et le « *notre père* » provient, comme nous l'avons dit plus haut, de ce que Paul, s'adressant ici plus spécialement aux judéo-chrétiens de Rome, parle comme étant lui-même judéo-chrétien (de même IX, 10; comp. 1 Cor. X, 1 [11]).

Il ressort de cet examen que les citations accumulées par Mangold, non seulement ne justifient point sa thèse, mais encore que plusieurs d'entre elles démontrent précisément le contraire; en sorte que nous sommes autorisé une fois de plus à conclure que l'Eglise de Rome était en majorité ethnico-chrétienne; c'était une Eglise de gentils. Cette conclusion s'harmonise très bien avec tout ce que nous avons dit jusqu'ici de l'occasion, de la matière et du but même de l'épître, ainsi que des origines de

[11] On peut ajouter en confirmation deux observations de *Weizsæcker*, relevées par *Godet*, I, p. 93 (3° et 4°) et développées par *P. Chapuis* dans la Revue de théol. et de phil. Lausanne, janv. 1880.



cette Eglise; elle concordera de même avec ce que nous savons de ses tendances religieuses. D'ailleurs le récit du livre des Actes confirme pleinement ce point de vue. L'ignorance des chefs de la synagogue à l'endroit de cette secte, dont ils disent ne savoir qu'« *une chose, c'est qu'on s'y oppose partout* » (Act. XXVIII, 22), n'a rien de bien surprenant, tandis qu'elle n'est plus qu'une énigme s'il existait à Rome une Eglise composée essentiellement de Juifs convertis, et avec cela nombreuse, ancienne et tout organisée. Enfin, ce fait d'une majorité ethnico-chrétienne a pour lui la plus grande vraisemblance historique : en général, dans les communautés fondées en pays païen, la majorité était grecque et la minorité juive (*Philippi*, p. VI; voy. les observations de *Beyschlag*, p. 651).

Cette minorité d'origine juive se retrouve dans l'Eglise de Rome. Elle occupe sans doute une certaine place dans la communauté; en tout cas, elle en occupe une grande dans l'esprit de Paul, par l'importance que lui donnent les rapports du judaïsme avec le christianisme, et par les relations personnelles qu'il doit naturellement supposer entre ses membres et ceux de la colonie juive, si nombreuse à Rome. Nous avons remarqué (voy. Introduction, p. 49) la préoccupation constante de Paul à présenter l'Evangile dans son accord avec l'A.T., et à réfuter à mesure qu'elles se présentent les objections qui pouvaient lui venir de la part, non des judéo-chrétiens, mais des juifs. C'est de ce côté-là, non du côté païen, qu'elles lui arrivaient tout naturellement, comme il l'avait maintes fois éprouvé dans sa vie missionnaire, et sa prédication, pour avoir de la solidité et une certaine ampleur, ne pouvait ni ne devait les passer sous silence. Quand on le voit y consacrer des chapitres entiers (IV, IX, X, XI) et même dans la partie parénétique aborder des recommandations politiques (XIII, 1-7); quand on remarque, en particulier, les précautions qu'il prend et les tempéraments délicats dont il use lorsqu'il aborde des points où il doit passer condamnation sur ses frères juifs (voy. II, 1-III, 8; IX, 1-XII, 36), on doit re-

connaître que la minorité devait avoir une certaine importance dans l'Eglise de Rome, et que Paul, quoiqu'il la sût d'accord avec lui sur le fond, tenait d'une manière particulière à ne pas blesser sa susceptibilité en exposant les torts de ses frères non croyants. On l'a trop souvent représenté comme un ennemi de sa nation, pour qu'il ne se garde pas de prêter le flanc à ces incriminations. D'ailleurs, par ce procédé délicat, qui lui permet de tout dire avec une entière franchise, non seulement il se concilie les judéo-chrétiens de Rome, tout en les affermissant contre les erreurs et les torts d'Israël incrédule; mais encore, si sa lettre parvient à la connaissance des juifs, il peut espérer qu'elle portera au milieu d'eux des fruits de conviction et de conversion.

§ 8. ÉGLISE DE ROME : SA TENDANCE RELIGIEUSE

Si nous recherchons maintenant quelle était la tendance religieuse des chrétiens de Rome, nous croyons pouvoir affirmer qu'elle appartenait, en général, à la tendance de Paul[1].

Qu'il y ait eu à Rome des judéo-chrétiens continuant, non en vue du salut, mais par scrupule de conscience, par attachement à la Loi, par respect traditionnel ou par principe de nationalité, à observer la loi de Moïse et les coutumes des pères,

[1] De même *Eichhorn*, p. 208; *Hug*, p. 351; *Tholuck* 1856, p. 1-9; *Rückert* II, p. 365; *Néander*, p. 351; *Olshausen*, p. 6; *De Wette*, p. 1; *Hodge*, p. 15; *Meyer*, p. 24; *Schaff*, p. 302; *Kling*, p. 301; *Philippi*, p. v; *Th. Schott*, p. 100; *Bleek*, p. 413: *Wieseler*, p. 590; *Lange*, p. 25: *Grau*, p. 105, 108; *Walther*, p. 13; *Hofmann*, p. 625; *Godet*, 1, p. 90 sq. — Les docteurs qui attribuent à la majorité de l'Eglise de Rome une tendance judéo-chrétienne et quelques-uns même judaïsante, sont : *Ambrosiaster*; *Krehl*, p. XIX ; *Baur*, p. 375; *Schwegler*, p. 86, 197; *Thiersch*, p. 166; *Reuss*, Gesch. h. Schr., p. 90; comm. p. 12; *Hengel*, p. 10; *Mangold*, p. 36; *Holtzmann*, p. 777; *Beyschlag*, p. 647; *Krenkel*, p. 148; *Sabatier*, p. 172; *Hausrath*, p. 83; *Seyerlen*, p. 8-10; *Volkmar*, Rœmerbr. p. XI; *Hilgenfeld*, p. 305; *Immer*, Neut. Theol. p. 240; *Renan* (p. 479, 483) attribue à l'Eglise de Rome une tendance judéo-chrétienne et ébionite en raison du ch. XIV, oubliant qu'il a affirmé que l'exemplaire de l'épître, envoyé à Rome, ne renfermait pas ce chapitre (p. LXXIII).



nous n'en faisons aucun doute. C'était partout ainsi dans les Eglises fondées en pays païen, et l'on peut en reconnaître la trace dans ces « faibles en la foi » mentionnés au ch. XIV. Cependant Paul n'y fait aucune allusion dans sa lettre[2], et surtout ne combat nulle part ce point de vue. Le ch. XIV en serait au besoin une preuve remarquable : on peut voir quel respect l'apôtre témoigne pour les scrupules de la conscience et quelle charité il professe pour ces frères, dont les erreurs ne vont pas à les détourner de la voie du salut. Jamais, du reste, il ne s'est comporté autrement, et il a toujours montré à cet égard l'esprit le plus conciliant et le plus large. Il aurait été bien mal avisé, dans les circonstances où il se trouve, de prendre à partie une manière de faire qui est inoffensive à son principe, et de s'aliéner par une polémique hors de propos cette fraction de l'Eglise. Il est pleinement suffisant à son but de s'en tenir à l'exposition de l'Evangile tel qu'il le prêche, et de montrer que Juifs comme païens ne sauraient obtenir la justice et la vie éternelle, par les œuvres de la loi (I, 18-III, 20), que la Loi et les Prophètes rendent eux-mêmes témoignage à cette vérité évangélique. Ce principe, clairement énoncé et solidement établi, portera avec le temps et sans lutte, chez les judéo-chrétiens, ses fruits de détachement de la Loi. Paul a pu s'en convaincre par les expériences mêmes qu'il a faites dans les communautés qu'il a fondées en pays païen[3].

[2] C'est à tort que *Wieseler*, p. 592, allègue IV, 11. La distinction qu'il cherche à établir de deux classes de judéo-chrétiens ne se justifie pas exégétiquement (voy. comm. h. l.).

[3] Les judéo-chrétiens de Jérusalem induits en erreur par des rapports faux ou tout au moins fort exagérés, reprochent à Paul d'engager les judéo-chrétiens d'Asie et de Grèce à abandonner les us mosaïques (Act. XXI, 20). Paul s'en défend, et avec raison. Il n'avait nul besoin d'engager les judéo-chrétiens à cet abandon, et il ne l'a pas fait ; il les a laissés libres. Cet abandon provenait simplement et tout naturellement du principe fort accentué du salut par la foi, et de l'influence inévitable des ethnico-chrétiens sur les judéo-chrétiens dans les Eglises d'Asie et de Grèce. Quand Pierre, dans l'Eglise d'Antioche, cédait à cette influence et vivait à la manière des ethnico-chrétiens (Gal. II, 14), ce n'était pas Paul qui l'y avait poussé. Paul sait quelle est la puissance des principes.

Quant à une tendance judaïsante proprement dite, soit exclusive, comme celle qui se manifesta à Antioche et qui prétendait imposer la loi mosaïque aux païens convertis, soit mitigée, comme celle qui se bornait à en faire une obligation aux seuls judéo-chrétiens[4], soit celle toute nouvelle que Baur a cru reconnaître, il n'y en a pas la moindre trace dans l'épître.

Les judaïsants proprement dits n'ont pas encore fait leur apparition à Rome. Paul le déclare XVI, 17[5]. Les nouveaux judaïsants signalés par Baur sont un produit des théories de ce docteur et n'ont jamais existé que dans son imagination. Enfin, bien loin de retrouver dans l'épître des passages qui fassent allusion à la forme judaïsante même mitigée, nous croyons pouvoir affirmer que tous les passages qu'on a cités, pour établir la prépondérance des idées judéo-chrétiennes dans l'Eglise de Rome, sont dépourvus de toute force probante. Krehl, p. XIX, revenant à un préjugé que, depuis Grotius, maint exégète a partagé[6], pense que les raisonnements de Paul, dans les ch. IV, V, IX-XI, rappelant la manière rabbinique de la théologie juive, prouvent jusqu'à l'évidence que les lecteurs de la

[4] Cette tendance mitigée était celle des apôtres de Jérusalem qui unirent longtemps dans leurs sentiments la Loi et la foi, sans soupçonner aucune opposition entre elles (Act. XXI, 21; comp. Gal. II, 6). Cependant on peut dire que dans la pratique, Pierre personnellement avait dépassé ce point de vue, puisqu'à l'occasion il ne refusait pas de vivre comme les éthnico-chrétiens (Gal. II, 12). Lorsque les débats d'Antioche eurent amené l'arrêté de la Conférence de Jérusalem, les païens furent reconnus et déclarés affranchis de la loi mosaïque; néanmoins les judéo-chrétiens ne cessèrent pas de l'observer. La grosse question était de savoir à quel titre ils continuaient d'observer la Loi; si c'était par scrupule de conscience, par habitude d'enfance et par attachement personnel, par principe de nationalité, — ou comme moyen de salut. C'est là ce qui fait la différence fondamentale. Paul n'a pas à combattre les premiers, mais évidemment il est en désaccord avec les derniers (judaïsants), parce que le principe du salut par la foi y est nié ou compromis.

[5] Grau, p. 105, prétend non seulement que ces judaïsants, adversaires de Paul, sont arrivés, mais encore qu'ils ont provoqué une lutte et une crise dans l'Eglise de Rome, et que Paul, sollicité par ses partisans, a écrit sa lettre pour les combattre et soutenir le point de vue opposé. (!)

[6] Voy. Ammon, de vestigiis theolog. judaïcæ in ep. ad Rom. data. Nova opuscc. th. p. 303.

lettre sont des chrétiens plongés dans le judaïsme. En vérité nous n'avons pas su voir ces raisonnements rabbiniques. Beyschlag, p. 647, croit découvrir des marques positives de cette tendance judéo-chrétienne dans V, 20, où Paul donne à la *loi mosaïque* un si grand rôle dans l'histoire de l'humanité, et dans VII, 1, 4-6, 7-13, où il s'attache à montrer qu'elle est sainte et bonne. Malheureusement, il s'agit là de la loi en soi, non de la loi mosaïque (Introd. p. 47; voy. Comm. h. l.) Il prétend que Paul expose la doctrine du salut (I-VIII) de telle sorte qu'il a constamment devant les yeux les préjugés judéo-chrétiens et qu'il les combat; qu'il en est de même dans cette théodicée relative au rejet temporaire d'Israël (IX-XI). Nous n'y avons pas pu trouver la moindre allusion. Les objections sont toujours censées partir des Juifs incrédules, et bien loin de présenter la foi dans son opposition avec la loi mosaïque et la circoncision, comme dans l'épître aux Galates, Paul se borne à montrer l'impossibilité pour l'homme, païen ou juif, de réaliser la justice par le principe de la loi (soit la loi morale naturelle, soit la loi morale mosaïque), afin d'amener les pécheurs à rechercher la justice par la foi. Il parle même avec une telle absence de toute arrière-pensée relative au judéo-christianisme le plus mitigé que le prophylactisme que quelques docteurs ont cru reconnaître ou signaler dans sa lettre[7], ne nous est apparu nulle part, à moins que l'exposition pure, simple et toute positive des vérités chrétiennes ne puisse être taxée de prophylactisme, ce que nous ne pensons pas.

En général, l'argument qui revient toujours et sous toutes les formes, c'est que la communauté étant d'origine juive et en majorité judéo-chrétienne, elle doit avoir des tendances, sinon judaïsantes, du moins judéo-chrétiennes[8]. En conséquence on découvre des allusions là où d'autres n'en savent point aperce-

[7] Voy. Introduction p. 75, note 14.
[8] Ainsi *Krehl*, p. XIX, XX; *Thiersch*, p. 166; *Reuss*, Gesch. h. Schrift. p. 90; *Mangold*, p. 42-75; *Volkmar*, üb. d. rœmisch. Kirche, p. 3.

voir, et ce n'est pas le phénomène le moins instructif, que de voir les passages allégués par les uns être le plus souvent abandonnés par les autres.

Certes, il n'y a pas lieu d'être surpris, si, dans une lettre écrite à une Eglise composée d'ethnico-chrétiens et de judéo-chrétiens, Paul a particulièrement en vue, tantôt les uns, tantôt les autres, et présente des considérations qui s'adressent plus directement, tantôt aux chrétiens d'origine païenne (I, 18-32; XI, 13-36), tantôt aux chrétiens d'origine juive (II, 1-III, 8; III, 31-IV, 22; IX, 1-XI, 12). On n'en saurait conclure que l'une des tendances a la prépondérance sur l'autre [9]. Si, dans les passages où Paul est appelé à prononcer de dures vérités contre Israël, il prend une allure d'argumentation générale ou use de paroles qui laissent apercevoir le chagrin qu'il éprouve et la volonté de ménager ses compatriotes (II, 1-16; III, 3; IX, 3; X, 1, 2; XI, 15, 16), cela prouve son désir de ne pas heurter la susceptibilité nationale de ses lecteurs judéo-chrétiens, mais ne trahit en rien chez ceux-ci des principes opposés aux siens ou des défiances causées par une tendance judéo-chrétienne [10].

Le ton général de l'épître nous porte à croire que la tendance religieuse des chrétiens de Rome appartenait à la tendance paulinienne. Il est constamment affectueux (I, 8-12; VIII, 9; XV, 14, 15), sans le moindre mot qui puisse faire supposer que l'apôtre ait affaire à des lecteurs mal disposés ou même défiants. Bien au contraire. Quand il leur fait part de son désir déjà ancien de les aller voir et de ses regrets de ne l'avoir pu jusqu'ici, on

[9] Contre *Thiersch*, p. 169, alléguant XIII, 1-7; *Beyschlag*, p. 647, alléguant III, 1-9, IV, 9, 10. XIII, 1-7; *Schwegler*, p. 291, alléguant II, 1-III, 1. IX, 1, etc. « A qui s'adresse, dit *Schwegler*, le développement de la doctrine de la grâce de Dieu présenté en opposition avec la justice par les œuvres de la loi (III, 21, etc.)? A qui l'explication donnée sur le rôle éducatif de la νόμος (V, 12, etc.)? » Et il répond : « Evidemment à des judéo-chrétiens. » — Pas le moins du monde. L'enseignement sur la justice par la foi s'adresse aux ethnico-chrétiens aussi bien qu'aux judéo-chrétiens: saint Paul le dit, III, 22, 23. Quant à νόμος, V, 20, il ne s'agit pas de la loi mosaïque (voy. comm. h. l.).

[10] Contre *Mangold*, p. 52, alléguant IX, 1-5. Voy. Introduction p. 49.

sent qu'il s'adresse à des personnes amies, qui seraient heureuses de le posséder. Il leur recommande la corinthienne Phébé, diaconesse ethnico-chétienne, par la raison qu'elle a été la protectrice de bien des frères, et la *sienne* en particulier (XVI, 2). Ses salutations ont un mot aimable pour chacun. Il parle à cœur ouvert, et avec une telle liberté et franchise, qu'il craint parfois d'être allé trop loin (XV, 15). Ce n'est qu'à une Eglise dont il est sûr d'avoir toutes les sympathies qu'il a pu écrire : « Je vous prie, par notre Seigneur Jésus-Christ et par l'amour que mon âme ressent, de me soutenir dans mes luttes, en priant Dieu pour moi, afin que j'échappe aux incrédules de Judée..., que je me rende chez vous dans la joie et que je goûte quelque repos avec vous » (XV, 30).

On rencontre dans la lettre mainte parole qui est l'indice d'une tendance paulinienne. Comment croire, par exemple, que Paul aurait qualifié la doctrine qui leur a été enseignée de « *modèle de doctrine* » (VI, 17), si elle eût été entachée à ses yeux de quelque principe juif plus ou moins compromettant? Si les chrétiens de Rome avaient des tendances judaïsantes ou même judéo-chrétiennes, comment Paul pourrait-il les louer de ce qu'ils « *sont remplis d'une parfaite connaissance* » (XV, 14), et leur dire que s'il leur a écrit en quelques endroits un peu librement, « *c'est plutôt pour raviver leurs souvenirs* » (XV, 15)? Il les met en garde contre les judaïsants, ces gens, leur dit-il, « qui causent les dissensions et les chutes par *leur opposition* à l'enseignement que *vous*, vous avez reçu » (XVI,17). Cette accentuation du « *vous* » ne montre-t-elle pas, clair comme le jour, que l'enseignement reçu par les chrétiens de Rome est contraire à celui des judaïsants, par conséquent paulinien? Et, lorsque Paul invite les Romains « *à avoir l'œil sur ces gens*, » en ajoutant que « *le Dieu de paix écrasera promptement Satan sous leurs pieds* » (XVI, 17-20), n'est-il pas évident qu'il ne saurait être question dans l'Eglise de préjugés judéo-chrétiens? Quand, après toutes ces déclarations, il prie Dieu de « les affermir dans *son* Evangile »

(XVI, 25), il va de soi que leurs convictions sont conformes aux siennes, et l'on comprend bien comment il a pu leur dire qu'il désirait les voir « pour *se fortifier avec eux* par la foi qui *leur est commune à lui et à eux* » (I, 12, comp. XV, 1), et qu'il peut leur promettre « qu'en se rendant auprès d'eux, il y viendra avec une *pleine bénédiction* de Christ » (XV, 30). On ne s'exprime ainsi que quand on se sent tout à fait en communion de sentiments et de pensées.

La teneur même de la lettre qu'il leur envoie, dans laquelle il leur expose d'une manière nette, ample, saisissante, appropriée à leurs besoins religieux et dégagée de toute antithèse judaïque, l'Evangile tel qu'il l'a conçu et tel qu'il le prêche partout, sans que jamais on n'y rencontre, directement ou indirectement, aucun trait polémique contre les tendances judéo-chrétiennes, montre avec une entière évidence que, dans l'esprit de Paul, c'est son point de vue qui règne sans conteste parmi les chrétiens de Rome. D'ailleurs c'est bien à son école qu'ont été élevés *Prisca* et *Aquilas*, qui tiennent les assemblées dans leur maison, et sont, pour le moment, les promoteurs du mouvement religieux, et qu'appartiennent les personnes les plus notables, *Epénète*, les prémices de l'Asie (XVI, 5), *Andronicus* et *Junias*, ses compagnons de captivité (XVI, 7), *Urbain*, un de ses collaborateurs (XVI, 9), et en général tous ces chrétiens, hommes et femmes, qu'il salue nominativement et affectueusement à la fin de sa lettre. Tous ces détails concordent parfaitement avec le fait que Paul envisage cette Eglise comme ressortissant à son apostolat et se présente à ces chrétiens, les instruit et les exhorte avec l'autorité que lui donne son titre d'apôtre des gentils.

Les chrétiens de Rome vivent en bonne harmonie entre eux et les recommandations à la bonne intelligence que Paul leur adresse çà et là (XI, 17-24; XII, 10, 16; XIV, 10; XV, 6) n'indiquent ni ne trahissent des tiraillements pénibles, ni aucun état de tension dans l'Eglise. Ce sont des exhortations générales, bonnes en tout temps et surtout dans ces moments de fermen-

tation religieuse. Ce n'est pas à une Eglise livrée aux dissensions que Paul aurait pu dire : « *Moi aussi, mes frères, je suis persuadé en ce qui vous concerne, que pour vous, vous êtes pleins de bonté morale, remplis d'une parfaite connaissance, en état de vous avertir les uns les autres* » (XV, 14). Certaines divergences existent, il est vrai, dans l'Eglise, et Paul nous les signale au ch. XIV; mais elles devaient être sans grande importance, car, là même, Paul ne considère pas tant l'élément dogmatique que l'élément moral, parce qu'il s'agit au fond de scrupules de conscience, et c'est au point de vue de la charité qu'il les reprend, non au point de vue du dogme [11]. Les docteurs judaïsants ne sont point encore venus porter le trouble dans la communauté par leurs exigences et l'on ne retrouve pas la moindre trace de ces dissentiments entre judéo-chrétiens et ethnico-chrétiens, qui, à cette époque, travaillèrent tant d'Eglises. Les dissensions religieuses proprement dites sont absentes, et cette paix nous confirme dans la pensée que la tendance de Paul devait être prépondérante, car partout où le judéo-christianisme se rencontrait en force, son esprit étroit et tenace ne manquait pas d'enfanter les querelles et les disputes.

Quand, trois ans plus tard, Paul après être débarqué à Pouzzoles s'achemine vers Rome, la nouvelle de son arrivée l'a déjà précédé, et les chrétiens de Rome se hâtent de venir à sa rencontre jusqu'au Forum d'Appius et aux Trois Tavernes (Act. XXVIII, 15). Certes ce ne sont pas des judaïsants qui se seraient comportés ainsi, eux qui se déclaraient partout ses adversaires et même ses ennemis personnels. Il faut reconnaître que cet empressement ne s'explique que par un amour singulier pour l'apôtre

[11] Plusieurs critiques (*Schwegler*, p. 293; *Ewald*, p. 316; *Bleek*, p. 413; *Immer*, *Hermén*, p. 250; *Hausrath*, III, p. 83; *Hilgenfeld*, p. 316), ont donné une importance trop grande à ces divergences. Remarquons, en effet, qu'elles n'ont eu aucune influence sur le plan même de la lettre, et Paul, en mettant ses observations dans la partie parénétique, montre que les débats sont d'une nature morale. D'ailleurs ces faibles en la foi, sont en nombre très restreint; la largeur de vue appartient à la grande majorité de l'Eglise (voyez comm. h. l.).

des gentils, amour qui ne se conçoit qu'autant qu'ils sympathisaient avec lui au point de vue religieux [12]. Les deux plus antiques documents que nous possédions sur l'Eglise de Rome, s'harmonisent admirablement.

L'histoire confirme nos conclusions.

Cette tendance paulinienne, qui existait avant l'arrivée de l'apôtre des gentils, se trouve constituer encore le fond des convictions de l'Eglise de Rome, longtemps après qu'il eut quitté ce monde. La lettre que Clément-Romain adressa, en l'an 94 [13], au nom de l'Eglise de Rome à l'Eglise des Corinthiens, troublée par des dissensions intestines, le montre avec une entière évidence [14]. On voit qu'à cette époque Paul jouit encore dans l'Eglise de Rome de la plus haute estime et d'une considération supérieure à celle de Pierre [15]. La doctrine professée par l'auteur plonge directement ses racines dans l'enseignement de Paul, dont elle garde parfois le langage [16], quoique, à vrai dire, le sens mystique de la foi lui échappe, et par suite son rapport intime avec les œuvres [17]. Néanmoins la parenté est évidente, et l'on ne saurait y signaler aucune trace d'une tendance judéo-chrétienne. Le témoignage tiré du livre dit *Ambrosiaster* (voy. Littérature, p. 2), dont Baur fait grand état (p. 396, de même *Schwegler*, p. 294), pour prouver que la tendance judaïsante a existé primitivement dans l'Eglise romaine, n'a en cette matière aucune valeur quel-

[12] Cette réception montre avec évidence que la lettre de Paul a été la bienvenue dans l'Eglise de Rome (cont. *Schwegler*, p. 297), et l'on ne saurait être surpris si ce récit fort gênant a été attaqué et traité de fiction par l'école de Baur. Quant à l'argument qu'on veut tirer des ennuis que les judaïsants causèrent plus tard à Paul, à Rome même, et dont on trouve la trace non équivoque dans l'épître aux Philippiens et 2 Timothée, pour faire révoquer en doute l'accueil fait à l'épître de l'apôtre, cet argument ne porte pas. Il prouve seulement que, *plus tard*, l'opposition judaïsante, qui n'existait pas lorsque Paul écrivit, apparut à Rome, comme dans les autres Eglises qu'il avait fondées en pays païen, ce qui n'a rien d'extraordinaire.

[13] Voy. *Lipsius*, De Clementis Romani epist. ad Corinthios priore disquisitio, Lipsiæ 1855, p. 136.

[14] Voy. *Lipsius*, ibid. p. 126.

[15] *Clém.-Rom.* 1 Cor. 13. Voy. *Lipsius*, ibid. p. 127.

[16] *Clém.-Rom.* 1 Cor. 32.

[17] Voy. *Lipsius*, ibid. p. 56.

conque, parce que cet écrit de la seconde moitié du IVe siècle est trop tardif pour être d'aucune autorité et que l'auteur ne s'appuie pas sur une tradition historique, mais simplement sur un commentaire personnel de l'épître [18]. Pourquoi chercher si loin, et passer sous silence le témoignage de Clément-Romain qui appartient au Ier siècle, et a tout droit à être invoqué le premier?

[18] Voy. *Néander*, p. 351; *Th. Schott*, p. 9-13; *Wieseler*, p. 593.



COMMENTAIRE

ADRESSE ET SALUTATION : I, 1-7.

ỳ. 1. Si Paul eût employé la forme d'adresse et de salutation ordinaire (Act. 15, 23. Jacq. 1, 1), il aurait dit : *Παῦλος, πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, χαίρετε* ou *χαίρειν* (*λέγει*). Quoique embarrassée par des incidentes, cette forme se dégage de l'épître, comme suit : *Παῦλος*... v. 7. *πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ... εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ*, etc. La salutation ordinaire est remplacée par une salutation chrétienne. Ces incidentes, qui donnent à l'adresse une ampleur inaccoutumée, trahissent une préoccupation chez l'auteur et demandent à être bien pesées. — *δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, « serviteur de Jésus-Christ. »* *Δοῦλος* exprime la dépendance où l'on est d'un maître, et se rend par *esclave*, quand cette dépendance est forcée, et par *serviteur*, quand elle est volontaire. Il s'applique d'une manière générale à tout homme qui a fait de Dieu ou de Jésus son maître, et qui s'efforce de lui obéir, par exemple au juif pieux (= עֶבֶד Ps. 113, 1. 134, 1. Es. 53, 1. etc. Luc 2, 29. Act. 2, 18) et au chrétien véritable (Ap. 1, 1. 2, 20. 7, 3. etc.). Il prend une valeur plus accentuée quand il s'applique aux hommes dont la vie est consacrée à Dieu par un ministère spécial

et qui sont ainsi les serviteurs de Dieu par excellence, ses serviteurs en titre, pour ainsi dire. C'est en ce sens que Moïse (Jos.1,1. Ap. 15, 3. = *θεράπων,* Hébr. 3, 5. Nomb. 12, 7), Josué (Jos. 24,19. Jug.2,8) et les prophètes (Jér. 1, 25. 29, 19. Ap. 10, 7) sont appelés des serviteurs de Dieu; que Jacques et Jude prennent ce titre en tête de leurs lettres; qu'il est donné à Paul et à Silas (Act. 16,19); que Paul l'applique à Timothée (2 Tim. 2, 24) et à lui-même (Phil. 1, 1). Il devient alors synonyme de *διάκονος* « *ministre* » et de *ὑπηρέτης* « *agent* » (1 Cor.3,5.4,1), tout en laissant subsister les nuances particulières à ces expressions. *Δοῦλος* relève la dépendance au point de vue de la soumission à la volonté du maître, tandis que *διάκονος* et *ὑπηρέτης* l'indiquent au point de vue du service actif (voy. *Trench,* Synon. du N. T. Bruxelles 1869). C'est dans le dernier sens que *δοῦλος* se doit entendre ici (*Mél. Calv. Bèze, Crell, Grot. Wettst. Flatt, Thol. Klee, Scholz, Hodge, Mey. Philip. Heng. Godet*), parce qu'à cette place il a quelque chose d'officiel. Paul se désignant ainsi dès l'abord, indique que, sur toutes choses, c'est non sa volonté, mais celle de Jésus qui domine toute sa conduite. Le pas qu'il fait en écrivant aux chrétiens de Rome n'est pas en dehors de cette obéissance. *Ἀπόστολος* qui suit, indique la forme sous laquelle Paul est *δοῦλος Ἰ. Χρ.* Le terme particulier suit le terme général et l'éclaire, comme 2 Pier. 1, 1. Tite 1, 1. — *κλητὸς ἀπόστολος* (R. *ἀποστέλλειν,* envoyer avec un mandat) pp. *envoyé* avec un mandat, *député*, *délégué*, Jean 13, 16. 2 Cor. 8, 23. Phil. 2, 25. L'apostolat étant une charge ecclésiastique spéciale (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 15), *ἀπόστολος* est devenu un titre réservé aux disciples que Jésus envoya lui-même prêcher l'Evangile. Dans le N. T. ce nom est donné aux XII (Mth. 10, 2. Marc 6, 30. Luc 6, 13. 9, 10. 22, 14. Act. 1, 2. 26. 8, 14. 16, 4. Gal. 1, 17. 1 Cor. 15, 7. 9. Ap. 21, 14), à Matthias, qui leur fut adjoint en remplacement de Judas (Act. 1, 26), et à Paul, qui fut aussi envoyé par Jésus (Act. 9, 6. 5. 26, 17. Gal. 1, 1. 11, etc.). Il n'y aurait rien d'étonnant que, dans les premiers temps, ce nom eût été

donné à d'autres disciples missionnaires; cependant cela paraît fort douteux (cont. *Olsh. Krehl, Heng. Godet*), si l'on s'en tient aux documents que nous possédons. Dans Luc 11, 49. Rom. 16, 7. Gal. 1, 19. Eph. 3, 5. Ap. 18, 20, il ne s'agit que des apôtres pp. dits, et ce n'est vraisemblablement que parce que Barnabas (Act. 14, 4. 14), Silas et Timothée (1 Thess. 2, 7) se trouvent accolés à Paul, qu'ils ont été compris sous cette dénomination. Ce nom est encore donné, mais ironiquement, à des docteurs qui veulent jouer le rôle d'apôtre (2 Cor. 11, 5. 12, 11. comp. *ψευδαπόστολοι*, 11, 13. Ap. 2, 2). C'est parce qu'*ἀπόστολος* est considéré comme un titre, que Paul, au lieu de dire *ἀπόστολος εἰς...*, a ajouté *ἀφωρισμένος εἰς...* et qu'il l'a fait précéder de *κλητὸς*, prop. « *appelé;* » puis, comme appelé qui a répondu à l'appel, « *élu* » (voy. 8, 28). Il veut indiquer qu'il ne s'arroge pas ce titre, mais qu'il lui a été conféré (= *διὰ θελήματος θεοῦ*, 1 Cor. 1, 1. 2 Cor. 1, 1. Eph. 1, 1. Col. 1, 1). En se désignant ainsi, Paul laisse voir que sa lettre est un acte positif et parfaitement autorisé de son ministère (ce qui est confirmé v. 14. 15); c'est d'autant mieux en place, qu'il écrit à une communauté qu'il n'a point fondée, ni même visitée. Rien n'autorise à lui attribuer pour cela l'arrière-pensée d'affirmer qu'il est sur le même pied que les XII (*Seml. Rück. Krehl*) ou de protester contre des docteurs judaïsants (*Flatt, Glœckl.*) qui lui contestaient cette haute position ecclésiastique: il n'y a pas trace de cette opposition dans l'épître. — *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ : Ἀφωρίζειν, mettre à part, séparer de*, Mth. 13, 49. Act. 19, 19. LXX = הִבְדִּיל Lév. 20, 16 = פָּרַד Gen. 9, 5 — (en mauv. part) *exclure, chasser*, Luc 6, 22 — (en bonne part) *ἀφορίζειν εἰς τι*, séparer pour quelque chose, dans un certain but, *choisir pour*, Act. 13, 2. Gal. 1, 15. De là, *ἀφωρισμένος εἰς*, « *ayant été mis à part*, c.-à.-d. *choisi pour* » = *ἐξαιρούμενος εἰς*, Act. 26, 17. *Pél. Bèze, Beneck. Olsh.* pensent que Paul fait allusion à ce qui s'est passé à Antioche (Act. 13, 2 : *ἀφορίσατε δή μοι*, etc.); *Mey. Philip. Walther*, à sa conversion sur le chemin de Damas (Act. 26, 17 : *ἐξαιρούμενός σε*, etc.); *Orig. Chrys. Beng.*

Reiche, Hengel, Ewald, Godel, au projet de Dieu à son égard, même avant sa naissance (Gal. 1, 15 : *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός*). Le parf. passif *ἀφωρισμένος,* au lieu de l'aor. *ἀφορισθείς,* et l'absence de tout détail, montrent que Paul envisage le fait en lui-même et abstraction faite de l'événement historique dans lequel ce choix s'est réalisé (*Calv.Crell*). Historiquement, le choix a eu lieu au moment de la conversion de Paul sur le chemin de Damas (Act. 9,3. 26,17); idéalement, avant la naissance de Paul (Gal. 1,15), ou même au-dessus de tout temps, dans les décrets éternels de Dieu (*Rück. Krehl.*). Les deux points de vue peuvent également se soutenir, puisque Paul n'a rien déterminé. — *εὐαγγέλιον* désigne, chez les Grecs, le *cadeau* fait au porteur d'une bonne nouvelle, ou les *sacrifices d'actions de grâce* faits à ce propos. Chez les Juifs, il signifie une *bonne nouvelle* (= בְּשׂרָה); puis, dans le N. T. *la Bonne nouvelle* par excellence, 1,16. 10, 16. 11, 28, etc. Il ne signifie pas l'œuvre ou la charge de l'évangélisation (= *τὸ εὐαγγελίζεσθαι,* syn. de *κήρυγμα,* præconium; cont. *Th. Schott*, p. 33-44, *Godet*). Paul indique plus loin à qui cet *εὐαγγέλ.* se rapporte (v. 3, *περὶ τοῦ υἱοῦ,* etc.) et explique en quoi il consiste essentiellement, v.17. Comp. 3,21-26. 5,1-11. L'article est supprimé, parce que le mot est suffisamment déterminé par ce qui suit (Winer, Gr. p. 119). — *θεοῦ* (gen. auctoris) dont Dieu est l'auteur, non l'objet (*Chrys.*). De là, « *ayant été choisi pour, en vue de la bonne nouvelle de Dieu,* » c'est-à-dire pour l'annoncer (2Cor.2,12).

ỳ. 2. ὃ *προεπηγγείλατο* (scil. *ὁ θεός*): *Ἐπαγγέλλεσθαι, promettre, s'engager à,* d'où *προεπαγγέλλεσθαι, promettre précédemment, auparavant* ou *d'avance* (comme *προ-λέγειν,* Act. 1, 16. *προκαταγγέλ.* Act.3,18. *προγράφειν,* Rom. 15, 4. *προμαρτυρεῖσθαι,* 1 Pier.1,11). Comme on promet toujours d'avance, *προ* ne fait qu'accentuer cette idée et indiquer qu'il y a longtemps que la promesse a été faite (2Cor. 9, 5. Dion Cass. 42,32. 46,40). — *διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ,* « *par l'intermédiaire de ses prophètes.* » Paul désigne par là, non les seize prophètes (*Kœlln.*); mais, d'une manière générale, tous

ceux qui dans l'A. T. ont parlé par l'Esprit de Dieu et annoncé l'économie nouvelle — *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*, non « *dans des passages* (*γραφή*, Marc 12, 10. Luc 4, 22, etc.) *de l'Ecriture sainte* » (*Paulus*); ni « *dans des écrits sacrés* » (*Mey. Heng.*) c.-à-d. dans ceux des écrits sacrés qui renferment des prophéties messianiques, car dans ces deux cas il faudrait *τίσι*; ni « *dans des écrits sacrés* » en général, c.-à-d. dans des écrits sacrés quelconques, car il n'y en a pas de quelconques pour Paul et ses lecteurs; ni « *dans des écrits sacrés* » par opp. à des écrits profanes (*Philip.*) parce que *ἁγίαις* devrait alors précéder *γραφαῖς*; mais « *dans les saintes Ecritures* » (*Thol.De W.Fritzs.Krehl*). L'expression *ἡ γραφή*, *l'Ecriture*, ou *αἱ γραφαί*, *les Ecritures*, désigne l'A. T. de sorte que *γραφαὶ ἅγιαι* désigne « *les saintes Ecritures* » en général. L'article a été supprimé, parce que l'adj. détermine suffisamment à l'esprit des lecteurs les Ecritures dont il s'agit. De même *γραφ. προφητικ.* 16, 28. En traduisant *εὐαγγέλ. θεοῦ* par « l'œuvre ou la charge de l'évangélisation » établie de Dieu, *Th. Schott* et *Godet* font, non de l'Evangile, mais de l'*œuvre* ou de la *charge* de l'évangélisation l'objet des promesses de Dieu, et ils en appellent à Es. 52, 7. 53, 1. Ps. 68, 12 et même Es. 40, 1. Cette incidente qui se rapporterait ainsi à la charge d'évangélisation en général, non à la charge confiée à Paul, se trouverait déplacée et sans valeur dans notre contexte. Paul ténorise ici que la « *Bonne nouvelle*, » non l'apostolat des gentils, a déjà été promise dans l'A. T. et il a sans doute en vue les prophéties et les promesses de l'A. T. relatives au Messie (*περὶ τοῦ υἱοῦ*, v. 3) et à la nouvelle économie religieuse (voy. 9, 4. 16, 26. comp. Act. 13, 32. 10, 43).

Pourquoi cette remarque incidente, et à cette place? Est-elle provoquée par le sujet même ou vient-elle de quelque préoccupation de Paul? — En un sens elle se présente assez naturellement. Le fait de dire que c'est la Bonne nouvelle dont *Dieu est l'auteur*, appelle une explication, car Jésus est pourtant l'auteur le plus près de nous et celui dont la Bonne nouvelle est pleine. En rapportant cette Bonne nouvelle à Dieu, Paul l'envisage déjà

dans un contexte qui a précédé Jésus, comme l'accomplissement de promesses déjà faites. Rien de plus naturel donc qu'il énonce brièvement cette idée. Il jette ainsi du jour sur la Nouvelle elle-même, en la reliant à son contexte historique et en la revêtant dès l'entrée de l'autorité qu'elle tire de l'A. T. Beaucoup de commentateurs s'en tiennent à ce point de vue et ne trouvent à cette incidente d'autre portée que de relever la majesté de l'Evangile ou la divinité de son origine (*Thol. Reiche, Kœlln. Mey. Fritzs. Krehl, Heng.*) pour faire ressortir (*Philip.*) la dignité de l'apostolat. Cependant cette incidente nous paraît trahir une *préoccupation* de Paul : il est pressé d'indiquer que cette Bonne nouvelle, dont il est l'apôtre, est « l'accomplissement d'une promesse antérieure de Dieu faite par l'intermédiaire des prophètes et consignée dans les écrits de l'A. T. » Cela ressort de l'inopportunité de la place même, car qui se serait attendu à voir cette réflexion figurer dans l'adresse d'une lettre? Pourquoi ne pas dire simplement : « Paul... élu apôtre pour annoncer l'évangile *de Jésus-Christ* : » à tous ceux qui sont à Rome..., etc.? Pourquoi s'élever déjà à un point de vue qui va briser la forme de l'adresse, en disant l'évangile *de Dieu?* Evidemment, parce que cette pensée le préoccupe. Cela est si vrai, que ce trait n'est point isolé, et que nous verrons cette préoccupation reparaître 3, 3. 31, et amener un long développement, ch. IX-XI. A quoi attribuer cette préoccupation? Serait-ce (*Chrys. Théod. Pél. Théoph. Dam. Mél. Calv. Martyr, Corn.-L. Turr. Paulus, Schrader, Maunoury*) que Paul veut prévenir le reproche de nouveauté? Mais qui faisait ce reproche? — Viendrait-elle de l'existence dans l'Eglise de Rome de docteurs judaïsants auxquels Paul veut s'opposer? Mais les judaïsants ne niaient point ce fait. L'étude de l'épître tout entière peut seule nous donner le mot de cette préoccupation (voy. Introduction, p. 48).

ỳ. 3. Non seulement Paul tient à indiquer que cette Bonne nouvelle est l'accomplissement d'une promesse consignée dans l'A. T., mais à bien spécifier que c'est en Jésus-Christ, son Fils,

qu'elle est accomplie. *Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, « *concernant son Fils*, » se lie non à *προεπηγγείλατο* (*Théod. Thol. Rück. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Maunoury, Godet*), mais à *εὐαγγ. θεοῦ* (*Calv. Crell, Grot. Beng. Flatt, Reiche, Kœlln. Olsh. B.-Crus. Krehl, Th. Schott, Hofm.*) dont c'est l'objet, sans qu'il soit besoin pour cela de considérer le v. 2 comme une parenthèse. — Quel Fils? Paul le nomme au v. 4; mais auparavant il s'explique sur cette personne en la caractérisant par deux traits qui doivent, dès l'entrée, présenter Jésus comme étant véritablement le Messie : 1° *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* — 2° *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Cette caractérisque doit distinguer ce personnage de tout autre. Remarquons que ces deux propositions parallèles se succèdent sans particule de liaison logique (ni *καὶ*, ni *μὲν... δὲ*), mais sont reliées rhétoriquement par la forme participiale (*τοῦ γενομένου — τοῦ ὁρισθέντος*) en manière de gradation ou de crescendo dans la pensée : *celui qui est né... oui, celui qui a été désigné...* (De même *ἵνα* 1, 13. Gal. 4, 4. Kühner, Gr. II, p. 376, 459. Winer, Gr. p. 501). « Elles ne marquent pas la distinction des deux natures, mais les deux aspects sous lesquels la personne de Jésus-Christ doit être envisagée » (*Immer*, Neut. Theol. p. 273).

Voyons le 1°, *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα* : *Γίνεσθαι* (*ἐγενόμην, γενόμενος*) *ἐκ* signifie *naître*, *être issu de*, Gen. 4, 26. 21, 3. 5. 9. Lév. 27, 26. Gal. 4, 4. Phil. 2, 7. Ce verbe envisage la naissance sous le rapport de la descendance, de la race; Hom. Il. II, 206 : *Ἱππόλοχος δὲ μ᾽ἔτεκτε, καὶ ἐκ τοῦ φημὶ γένεσθαι*, Hippoloque m'a donné le jour et c'est de lui que je prétends descendre; Isoc. 2 Nic. *οἱ ἐξ ἐμοῦ γενόμενοι*, ceux qui sont issus de moi, qui tiennent de moi la naissance, l'origine. De là, « *concernant son Fils*, *celui qui est né*, *issu de la* (non, « qui factus est ei ex... » *Vulg. Aug. Pel. Ambrosiast.*) *semence*, c'est-à-dire de la race, de la famille (9, 7) *de David*. » L'article (*τοῦ γεν.*) indique que Paul le distingue d'autres qui ont aussi porté le nom d'*υἱὸς θεοῦ* (voyez v. 4), mais qui ne sont pas

issus de la race de David. Il relève comme caractéristique, non le miracle de la naissance de Jésus, mais sa descendance de la race royale de David; il s'attache au point de vue historique des promesses de l'A. T. relatives au Messie (comp. 2 Tim. 2, 8), en vue sans doute de ses lecteurs juifs. — *κατὰ σάρκα : κατά*, acc. *selon, suivant, conformément à*, opposé à *παρά*, *non conformément à*, *contre* (11, 24). Puis, *selon*, *relativement à*, *pour ce qui concerne*, *ce qui tient à* (9, 3. 5. 11, 28. 16, 25, etc. Voy. encore 2, 5). *Σάρξ*, « *la chair*, » l'étoffe, la substance, base de la sensibilité. *Σῶμα* indique un certain organisme, une forme qu'a prise la chair, une réunion de parties, de membres, formant un tout; tandis que *σάρξ* désigne la substance, la matière dont est formé le *σῶμα*. Tous deux s'opposent à *πνεῦμα*. *Σάρξ* opposé à *πνεῦμα*, c'est l'étoffe, la partie charnelle, matérielle en l'homme, *la chair*, opposé à l'étoffe, la partie spirituelle, immatérielle, *l'esprit* (spiritus). *Σῶμα* opposé à *πνεῦμα* (corpus opposé à animus) désigne *le corps*, la chair sous sa forme organisée, opposé à *l'âme*, l'esprit saisi, non comme principe immatériel, mais comme quelque chose d'organisé, formant un tout[1]. Dans notre

[1] Plusieurs (*Bèze, Glœckl. Olsh. Hodge, Fritzsche, Philip. Godet, Sabat*. p. 267) prétendent que *σάρξ* désigne « *l'homme*, » l'homme tout entier (corps et âme) au point de vue de sa faiblesse et de l'infirmité de sa nature. Ce n'est pas exact. En effet, 1° partout où *σάρξ* est opposé à *πνεῦμα* (voyez *κατὰ πνεῦμα* plus loin) il est impossible, quoi qu'en disent les commentateurs, de lui donner une signification autre que celle que nous avons indiquée. On doit donc la retenir dans notre passage et partir de là comme d'un point solide. On peut rendre *σάρξ* opposé à *πνεῦμα* par l'opposition de *nature humaine* et de *nature divine*, mais il faut bien prendre garde au sens et à la portée qu'on donne à ces expressions (voyez v. 4, note 2). 2° Quoique *σάρξ* puisse être envisagé sous différents aspects, il ne doit jamais perdre, et il ne perd en effet jamais sa signification de *chair*, substance du corps de l'homme et des animaux; c'est de là qu'on doit toujours partir pour obtenir sa véritable valeur dans chaque passage. Cette règle repose sur la signification même du mot, qu'on ne saurait changer, et elle est confirmée par les passages mêmes qu'on cite ordinairement pour appuyer le contraire. En effet, *a*) on se fonde sur ce que l'expression *πᾶσα σάρξ* (= כָּל־בָּשָׂר) désigne *les hommes*, pour conclure que *σάρξ* désigne *l'homme* (corps et âme). Mais examinons la genèse de cette locution. *Πᾶσα σάρξ* signifie proprement « *toute chair*, » c'est-à-dire

passage σάρξ est opposé à πνεῦμα; on le voit à la manière dont les deux propositions sont mises en regard. De là κατὰ σάρκα, « *relativement à la chair*, » à la partie charnelle, matérielle, ou, comme en l'homme, cette partie n'est autre que le corps, « *pour ce qui tient au corps* » (de même 9, 5) opposé à κατὰ πνεῦμα, *relativement à l'esprit*, à la partie spirituelle, immatérielle, « *pour ce qui tient à l'âme.* »

ỷ. 4. 2°, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει..... ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν : Ὁρίζειν, pp. *définir*, *limiter;* puis, *fixer*, *déterminer*, *arrêter*, Act. 11, 29. 27, 26. Hébr. 4, 7. Au passif, *être fixé*, *déterminé*, *fermement arrêté*, Luc 22, 22. Jos. Antt. 6,5,3. Justin-M. 1 Apol. 47 : ὁ ὡρισμένος καιρός. Act. 2, 23. En parlant des personnes, ὁρίζειν avec deux acc. signifie *désigner* (d'une manière fixe, arrêtée) *qq. pour qch.*, *instituer*, Act. 17, 31 : ἐν ἀνδρὶ ᾧ

tout être, toute créature qui a chair, savoir *les hommes et les animaux*, Gen. 6, 13. 17. 7, 15. 21. 8, 17. Ps. 135, 25, etc.; puis, en restreignant σάρξ à *toute chair* par excellence, il désigne *les hommes*, Gen. 6, 12. Joel 3, 1. Sir. 39, 19, etc. Luc 3, 6. Jean 17, 2. Act. 2, 17, etc. Ainsi σάρξ conserve la signification propre de *chair*, et ne désigne les hommes et les animaux, que parce qu'ils ont ce caractère commun, la chair. Il est impossible de déduire de là que σάρξ signifie l'*homme* (corps et âme). *b*) La chair est de sa nature, l'élément qui n'a qu'une durée limitée; ce qui, chez l'homme, est sujet aux infirmités, à la mort et à la corruption. L'esprit, au contraire, est, de sa nature, l'élément fort, actif, immortel, incorruptible. Ce point de vue était le point de vue dominant chez les Hébreux, toutes les fois qu'ils considéraient en opposition la chair et l'esprit. Ils désignaient l'homme par σάρξ en le considérant comme réduit à cet élément, Gen. 6, 5 : οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμα μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις διὰ τὸ εἶναι αὐτοὺς σάρκας, « parce qu'ils ne sont que chair, » c'est-à-dire corruption, des êtres de néant. Ps. 77, 39 : « Dieu se souvint qu'ils ne sont que chair » (σάρξ εἰσί) c'est-à-dire des êtres de leur nature faibles, infirmes, sujets à la corruption, « qu'un souffle qui s'échappe et qui ne revient point. » Cette opposition apparaît mieux encore dans Esaïe 31, 3 : « L'Egypte, c'est homme, non Dieu; sa cavalerie, c'est *chair*, non *esprit*, » c'est-à-dire l'Egypte est faiblesse comme l'homme, non force comme Dieu; sa cavalerie n'est que chair, c'est-à-dire quelque chose de faible, de périssable, non pas esprit, c'est-à-dire quelque chose de fort, d'éternel. (Les LXX traduisent mal l'hébreu). Sirac nous présente cette opposition d'une manière bien claire, 28, 1-5, quand, comparant la conduite de Dieu et celle de l'homme envers celui qui l'a offensé, il recommande à l'homme (v. 2) de pardonner, s'il veut que Dieu lui pardonne, et ajoute : « αὐτὸς σάρξ ὢν διατηρεῖ μῆνιν; « lui qui est chair, conservera sa colère ! » L'homme qui est *chair* est opposé à Dieu, qui est *esprit :* l'homme étant

ὥρισεν, par l'homme qu'il a désigné. Au passif, Act. 10, 42. De là, « *celui qui a été désigné comme Fils de Dieu,* » c.-à-d. que Dieu a désigné d'une manière fixe, arrêtée, pour son Fils. Paul parle au point de vue des hommes, non à celui de Dieu, c.-à-d. que *ὁρισθέντος* allusionne à la désignation faite aux hommes d'une relation déjà existante entre Dieu et Jésus. Il s'agit de la preuve, de laquelle ressort avec évidence, pour le monde, le fait qu'il est le Fils de Dieu. Nous repoussons en conséquence l'opinion des Sociniens (*Crell*, *Przypt.*) et des Arminiens (*Limb.*) qui pensent que la résurrection « *a établi*, *constitué* » Fils de Dieu celui qui ne l'était pas encore. *Ὁρισθέντος** ne signifie pas « *rétabli* » (*Godet*) — *Ἐν δυνάμει* peut se lier à *υἱοῦ ϑεοῦ = δυνάμενος,* Jér. 10, 6. Ps. 29, 4. 1 Chron. 26, 24 (*Mél. Crell*, *Przypt. Hofm.*) hébraïsme inadmissible, car il s'agit d'indiquer, non s'il est Fils de Dieu

chair, est fragile, misérable, périssable; Dieu, étant esprit, est puissant, fort, éternel. Ps. 55, 5 : j'ai mis mon espérance en Dieu, je ne craindrai pas; que pourrait me faire la *chair?* c'est-à-dire l'homme, car j'ai pour moi l'*esprit* c'est-à-dire Dieu. Il est évident que *σάρξ* conserve encore ici son sens de *chair*, et ne peut désigner purement et simplement l'*homme* (corps et âme). Ce point de vue est particulièrement celui de l'A. T. L'idée morale ne se rencontre pas ici. L'opposition a toujours lieu entre *la chair*, comme élément en soi faible, périssable, apanage de l'homme, et *l'esprit*, comme élément en soi fort, éternel, apanage de Dieu. (Comp. Deut. 5, 26. Es. 40, 6-8. Jér. 17, 5.) *c*) La *chair* est en l'homme l'élément sensible, la partie sensuelle, celle en qui résident les appétits brutaux; tandis que l'*esprit* est, au contraire, en lui, la partie relevée, supérieure aux sens; celle qui met l'homme en relation avec Dieu, qui l'élève au-dessus de la brute; le siège des désirs relevés, nobles; ce qui le porte vers tout ce qui est comme lui de nature spirituelle. Il résulte de ce nouveau point de vue qu'on aurait pu désigner l'*homme* par *σάρξ*, quand on aurait voulu le présenter comme un être pécheur, immoral, adonné aux appétits brutaux, en le considérant comme réduit à l'élément charnel. Inversément, *πνεῦμα* aurait pu désigner l'homme quand on aurait voulu le présenter comme un être moral, livré aux affections nobles de l'esprit, uni à Dieu. Cependant nous ne connaissons aucun passage où il en soit ainsi. Cela tient à ce que *σάρξ* et *πνεῦμα* ne peuvent figurer dans ce point de vue qu'autant qu'on les envisage en opposition et coexistant ensemble dans un même individu, ce qui est impossible. Voilà pourquoi, dans ce point de vue, *σάρξ*, pas mieux que *πνεῦμα*, ne peut désigner l'homme, surtout l'homme corps et âme (Voy, 7, 5). Ainsi dans aucun cas *σάρξ* ne perd la signification de chair. *Rück.* le reconnaît, I, p. 193.

* *Vulg.* qui prædestinatus est = *προορισθέντος*, leçon faiblement appuyée.

puissant ou non, mais ce qu'il est réellement, savoir Fils de Dieu. *Ἐν δυνάμει* se lie à *ὁρισθέντος* : c'est une expression adverbiale (comme *ἐν δόλῳ*, Marc 14, 1. *ἐν κρυπτῷ*, Jean 5, 1. *ἐν ἀληθείᾳ*, Mth. 22, 26. *ἐν δικαιοσύνῃ* = *δικαίως*, 2 Cor. 3, 7, etc.) qui signifie *puissamment*, *avec force*, Luc 4, 36. Col. 1, 29. 2 Thess. 1, 11. Marc, 9, 1 : *βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖα ἐν δυνάμει*, « le royaume de Dieu qui est venu d'une manière puissante, » c.-à-d. avec une démonstration si puissante qu'on ne peut douter que ce soit lui (il n'est point opposé à *ἐν ἀσθενείᾳ*, *Sabat*. p. 309). De là, « *celui qui a été désigné comme Fils de Dieu d'une manière puissante*, » c.-à-d. avec une telle puissance qu'on n'en saurait douter. — Et voici comment : *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (= *ἀναστ. ἐκ νεκρῶν*). L'explication grammaticale fait difficulté. *Mey. Philip. Heng. Thol. Winer*, Gr. p. 177, pensent que *ἀνάστασις νεκρῶν* ne peut signifier que « *la résurrection des morts*. » A ce compte, Paul dirait que Jésus « a été désigné Fils de Dieu par la résurrection des morts; » ce qui est un non-sens. Pour sortir de là, ces commentateurs nous expliquent que « la résurrection des morts *en général* impliquant celle de Jésus *en particulier*, les lecteurs doivent comprendre qu'il s'agit surtout ici de cette dernière. » C'est faire dire à Paul précisément ce qu'il ne dit pas, car ce sont là des faits indépendants : l'un est à venir, l'autre est passé; et bien loin que la résurrection des morts implique la résurrection de Jésus, c'est bien plutôt celle de Jésus qui impliquerait l'autre, puisqu'elle l'a précédée et en est les prémices (Act. 17, 21. 22. 26, 23, etc.). Paul s'est servi du gén. pour éviter l'accumulation des *ἐκ*. Koppe cite dans Hérod. *ἀναστάντες τῶν βάθρων* pour *ἐκ τῶν βάθρων*. *Ἐξ ἀναστάσεως*, non « *depuis*, » à dater de sa résurrection (*Orig. Théod. Erasm. Luth. Grot. Leclerc*, *Rosenm. Glœckl. B-Weiss*, p. 309, 314), car la date est ici hors de propos; mais « *par* sa résurrection. » *Διά* eût indiqué que la résurrection est le *moyen* par lequel Jésus a été désigné Fils de Dieu (1 Pier. 1, 3); *ἐκ* indique que *ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ* est ce qui *ressort*, est donné à connaître (Jacq. 2, 18) par sa résurrection. Paul pré-

sente la résurrection de Jésus comme la raison la plus haute de conviction, la preuve décisive et irrécusable que Jésus est le Fils de Dieu (de même Gal. 1, 1. 1 Cor. 15, 3-8. 1 Thess. 1, 10. cf. Act. 13, 29-37. 17, 2). Par cet acte éclatant et immédiat, Dieu *scelle* (Jean 6, 27) la relation qui l'unit à Jésus [1].

Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης : κατὰ πνεῦμα opp. à *κατὰ σάρκα*, « *relativement à l'esprit*, *à l'âme.* » *Πνεῦμα* a ce sens partout où il est opp. à *σάρξ*, 1 Pier. 3, 18. 1 Cor. 5, 5. Mth. 26, 41. comp. Marc 14, 38. Rien n'autorise à quitter le sens naturel des mots, comme font les exégètes, qui partent ici d'une opinion *à priori*. Ils se demandent : Qu'est-ce que Paul entend par *πνεῦμα*, quand il s'agit de Christ ? Et ils répondent : C'est *sa nature divine* (= *θεότης*, *Bèze*), *ce qui le distingue des autres hommes*. Erreur. Avoir un *πνεῦμα*, ne peut pas distinguer Jésus-Christ des autres hommes, qui ont tous un *πνεῦμα* et une *σάρξ* : ce qui le distingue des autres hommes, c'est la qualité de *υἱὸς θεοῦ*. La dogmatique fait ici invasion dans l'exégèse. *Πνεῦμα* ainsi entendu a entraîné pour *σάρξ* la signification de *nature humaine*, *ce que Christ a de commun avec les autres hommes*, *ce qui le constitue homme*. Erreur encore. L'homme a une *σάρξ*, mais il n'est pas seulement *σάρξ ;* il a un *πνεῦμα* [2].

[1] *Augustin :* « Prædestinatus est ergo Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute filius Dei, secundum spiritum sanctificationis, *quia natus est de Spiritu Sancto*, *ex virgine Maria* » (de prædestin. sanctt., 15). Cette explication est en plein désaccord avec le sentiment exprimé par Paul.

[2] Plusieurs commentateurs entendent *σάρξ* de la *nature humaine* et *πνεῦμα* de la *nature divine*. Cela pourrait encore être admis, mais à la condition expresse qu'on n'ajoutât pas que la *σάρξ* en Christ désigne *ce qu'il a de commun avec les autres hommes*, et le *πνεῦμα*, *ce qui le distingue des autres hommes*. En effet, Dieu étant un être spirituel, immatériel, la nature de Dieu ou *la nature divine* n'est autre chose que la *nature spirituelle*, *immatérielle*. L'homme est un être mixte, ayant corps et âme, c'est-à-dire chair et esprit. La nature de l'homme ou la nature humaine est donc en fait une nature mixte, charnelle et spirituelle, matérielle et immatérielle. Si maintenant nous envisageons la nature divine et la nature humaine en les opposant l'une à l'autre, ce ne sera pas une nature spirituelle opposée à une nature mixte, car il n'y aurait pas là opposition ; mais l'existence de l'opposition fait disparaître la notion de spirituel renfermée dans la nature mixte et dès lors l'opposition entre

Il est naturel qu'en partant d'un point de vue aussi arbitraire, les commentateurs aient donné de notre passage des interprétations inadmissibles. L'exposition de ces opinions nous entraînerait trop loin. On peut du reste la trouver dans notre Commentaire 1843, p. 55, note 12. — Ἁγιωσύνης fait difficulté, parce qu'en opposant κατὰ πνεῦμα à κατὰ σάρκα tout est complet. Ἁγιωσύνη, forme récente pour ἁγιότης, signifie, non « *sanctification*, » mais « *sainteté*, » 2Cor. 7, 1. 1 Thess. 3, 13. Il se dit aussi des choses, 2 Macc. 3, 12 : ἡ τοῦ τόπου ἁγιωσύνη. On le retrouve trois fois dans les LXX, qui n'ont pas toujours traduit exactement l'hébreu : Ps. 95, 6. 96, 12. 144, 5. De là, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, « *relativement à son esprit*, c.-à-d. à son âme *de sainteté*. » On peut se demander, A) quel est le sens de cette épithète ἁγιωσύνης, c.-à-d. quelle différence il existe entre cette forme et la forme adjective πνεῦμα ἅγιον. La forme de subst. indique que c'est là un caractère particulier et distinctif du πνεῦμα, dont il est question (*Mey. Philip. Heng.*). Ainsi 8, 15, πν. δουλείας, « *un esprit d'esclavage*, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère de l'esclavage, tel qu'on le trouve dans l'esclave devant son maître, un esprit de crainte, de peur (πν. δούλειον, *un esprit servile*, *bas*), opp. à πν. υἱοθεσίας, « *un esprit de filialité*, » c.-à-d. un esprit qui porte le caractère filial, tel qu'on le trouve dans le fils devant son père, un esprit de confiance, d'amour; 1 Cor. 4, 21. Gal. 6, 1 : πν. πραότητος, « *un esprit de douceur*, » c.-à-d. qui porte le caractère de la douceur, tel qu'on le trouve dans l'homme doux. *Hengel* cite un passage du Testamentum Levi (*Fabric.* Cod. Pseudep. V. T. I. p. 587), dans lequel Lévi annonce à ses fils que πν. ἁγιωσύνης ἔσται ἐπ' αὐτούς, un esprit de sainteté, c.-à-d. un esprit qui est le caractère distinctif des hommes saints, reposera sur les

nature divine et nature humaine revient à celle de nature spirituelle, immatérielle opposée à nature charnelle, matérielle. Le langage vient en confirmation, car σάρξ opposé à πνεῦμα, c'est la chair opposée à l'esprit, le corps à l'âme, le charnel opposé au spirituel. Ainsi, ce n'est que dans le sens que nous venons de l'indiquer que σάρξ opposé à πνεῦμα pourrait signifier la nature humaine opposée à la nature divine (voy. v. 3, Note 1. *b*).

partisans du Messie. De même ici, ἁγιωσύνης indique que le πνεῦμα de Jésus se distingue essentiellement par la sainteté; πν. ἅγιον dirait simplement « son esprit saint, pur » (voy. Viger. éd. Hermann, p. 887, 891. Kühner Gr. II, p. 168). B) Qu'est-ce qui a pu engager Paul à ajouter ici ἁγιωσύνης, quand κατὰ πνεῦμα seul aurait suffi pour l'opposition avec κατὰ σάρκα? La raison en est simple. Paul s'est servi des expressions : « *quant à la chair, quant à l'esprit,* » comme on le dirait d'un homme quelconque, et pourtant il s'agit de Christ, de celui qui a été semblable en tout, partant par la chair (voy. 8, 3), aux autres hommes, excepté pour le péché (μὴ γνοὺς ἁμαρτίαν, 2 Cor. 5, 21. Act. 3, 14. cf. 1 Pier. 1, 19. 4, 18. 1 Jean 3, 5. Hébr. 4, 15. 7, 26); aussi Paul se hâte de relever cette sainteté, caractère distinctif et essentiel de Christ.

Paul nous enseigne donc, dans ces v. 3. 4, que « *pour ce qui tient à la chair,* » c.-à-d. à la partie matérielle et charnelle, en réalité au corps, Jésus est de sang royal, *il est issu* de la famille de David. « *Pour ce qui tient à l'esprit,* » c.-à-d. à la partie immatérielle et spirituelle de sa personne, en réalité son âme, qui est essentiellement sainte, « *il a été désigné,* à n'en pas douter, *Fils de Dieu* par sa résurrection d'entre les morts. » Il y a ainsi, entre Dieu et Jésus, une relation directe et intime, dont Paul affirme la parfaite certitude, en se basant sur le fait de la résurrection de Jésus, qui est à ses yeux la preuve sans réplique de cette relation. Quant à cette relation elle-même, qui fait la supériorité de Jésus, son caractère essentiel et distinctif, Paul se borne à l'indiquer par la dénomination de « *Fils de Dieu.* »

Telle étant l'idée de Paul sur Jésus-Christ, on peut se demander en quoi Jésus diffère des autres hommes, en d'autres termes, ce qui constitue sa divinité. La réponse à cette question nous paraît simple et claire. Tous les hommes ont, comme Jésus-Christ, σάρξ et πνεῦμα, une partie charnelle, matérielle, le corps, et une partie immatérielle, spirituelle, l'âme; mais aucun d'eux n'est, comme lui, *Fils de Dieu.* C'est donc cette qualité de υἱὸς

ϑεοῦ, c.-à-d. cette relation directe, extraordinaire, de Christ avec Dieu, qui fait de Jésus un être à part, supérieur, unique, et qui constitue proprement sa Divinité. Mais quel est bien le sens et la valeur de cette dénomination de Fils de Dieu, appliquée à Jésus? — Elle exprime l'union intime et parfaite qui existe entre Jésus et Dieu, en un mot l'*unité de Jésus et de Dieu*, l'unité étant la perfection de l'union. Ce rapport n'est ni un rapport de nature, ni un rapport métaphysique (cont. *Immer*, Neut. Theol. p. 273). Il est essentiellement fondé sur l'*amour parfait* de Dieu pour Jésus et de Jésus pour Dieu, l'amour étant le fondement réel de l'union entre deux êtres personnels, c.-à.-d. libres. Et comme chaque affection, chaque amour a sa nature spéciale, nous ajoutons que l'amour qui unit Dieu et Jésus a, en Dieu, le caractère *paternel*, c'est l'amour qui donne, protège, commande, et, en Jésus, le caractère *filial*, c'est l'amour qui reçoit et obéit filialement. En conséquence, l'un étant *Dieu*, on a appelé Jésus *Fils de Dieu*, ou d'une manière absolue, on a appelé l'un *le Père*, l'autre *le Fils*.

Pour nous convaincre qu'il en est ainsi, recherchons ce que l'expression de *υἱὸς ϑεοῦ* renferme en soi, l'idée qu'elle exprime dans les différents passages où elle se rencontre. L'article, dans *τοῦ γενομένου*, indiquant que d'autres ont été appelés Fils de Dieu, nous avons toute raison de rapprocher ceux à qui ce nom a été donné pour trouver la valeur du nom en soi. Nous trouvons dans l'A. T. que cette désignation est accordée : a) *aux pieux adorateurs de l'Eternel*, Ps. 73, 15. Prov. 14, 26; b) *à Israël obéissant et fidèle*, en tant que peuple de Dieu, Exode 4, 22 : *υἱὸς πρωτότοκος μου Ἰσραήλ*. Deut. 14, 1. Jér. 31, 9. 10 [LXX : 38, 20, *υἱὸς ἀγαπητὸς Ἐφραίμ*] Osée, 11, 1. On pourrait ajouter Deut. 32, 6, où il est dit au peuple : « Dieu n'est-il pas ton père? » Ce mot comprend tous les soins et l'amour paternel de Dieu pour Israël, ce qui est détaillé plus loin. Esaïe 63, 16, « car tu es notre père, » etc.; ce seul nom résume les détails de la bonté divine, qui ont précédé v. 7-15. Mal. 1, 6 : « si je suis votre père, où est

l'amour qui m'est dû? » Le prophète vient d'exposer, v. 2-5, l'amour de Dieu à leur égard ; c) *à des rois pieux*, Ps. 89, 27. Ps. 2, 7 : le prophète rapporte les paroles par lesquelles l'Eternel vient de sacrer son roi en Sion, υἱός μου εἶ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, et au v. 12 l'hébreu porte : « baisez le Fils, » c.-à-d. rendez hommage au Fils de l'Eternel. Le baiser (comp. 1 Sam. 10, 1. 1 Rois 19, 18) était le signe de l'hommage et du respect, 2 Sam. 7, 24. comp. 1 Chr. 17, 13; d) *à ces êtres célestes qui entourent le trône de l'Eternel*, Gen. 6, 2. 4. Job 1, 6. 2, 1. 38, 7. Ps. 29, 1. 89, 7. Dan. 3, 25. Il est clair que cette dénomination de Fils de Dieu doit exprimer le même rapport — quant à l'essence du moins, car le degré peut être différent — dans tous ces passages. On voit d'emblée qu'elle n'exprime ni une appartenance de nature, ni une union métaphysique : cela ressort de la diversité même des individus à qui cette dénomination est accordée et de ce qu'elle s'adresse même à des êtres collectifs. C'est une expression figurée qui exprime une union de ces personnages avec Dieu, ensuite de laquelle ils appartiennent à Dieu de plus près que les autres; c'est *l'expression de l'union et de l'attachement spirituels* (de même, *Hengstenberg*, Comm. üb. die Psalm. 1842, I vol. p. 40). On comprend comment les hommes pieux, adorateurs de l'Eternel, et Israël tout entier ont pu recevoir cette dénomination, en raison de leur piété même, qui les unissait à Dieu comme des fils à leur père, et les rendait en même temps les objets de son paternel amour. On comprend comment ce nom a été donné dans un sens plus étroit à Salomon et aux rois pieux, en raison de cette piété qui, plus vive en eux, les unissait plus étroitement à l'Eternel. Enfin les êtres célestes qui entourent le trône de Dieu doivent le posséder d'une manière plus intime encore, parce que leur union avec le Saint des saints est aussi plus intime. Υἱὸς θεοῦ exprime partout et toujours la même idée au fond, seulement il est plus ou moins intensif, suivant que l'individu est dans une union plus ou moins étroite avec Dieu.

Si nous envisageons υἱὸς τοῦ θεοῦ dans le N. T., nous pouvons

affirmer que l'expression étant la même que dans l'A. T., elle doit exprimer la même idée, d'autant plus que c'est de l'A. T. qu'elle a passé dans le Nouveau. Cela est confirmé par les faits. 1° Nous trouvons cette désignation adressée à Christ, dans des passages qui ne sont que des citations de l'A. T. Mth. 2, 15 = Osée 11, 1. Act. 13, 33 et Hébr. 1, 5. 5, 5 = Ps. 2, 7. Hébr. 1, 5 applique par excellence à Jésus un passage, 2 Sam. 7, 14, où il s'agit de Salomon. 2° Cette expression se trouve, comme dans l'A. T., usitée en parlant des pieux adorateurs de Dieu, des chrétiens; par conséquent elle doit avoir le même sens, Mth. 5, 9. 45. Luc 6, 55. 20, 36. Rom. 8, 14. 19. Gal. 3, 26. 4, 6. 7. Hébr. 12, 6. 7. 8. Ap. 21, 7. Elle se trouve encore Rom. 9, 26, citation d'Osée 2, 25 et 2 Cor. 6, 18, citation de Lév. 26, 11. Es. 52, 11. Ex. 36, 28, etc. Cette désignation qui, dans l'original, est appliquée à Israël, est transportée ici aux chrétiens : ce qui prouve que *υἱὸς τοῦ θεοῦ* conserve dans le N. T. le sens spirituel qu'il a dans l'Ancien [1].

Cette désignation de ***Fils de Dieu***, exprimant une liaison et une union spirituelle plus ou moins intime avec Dieu, convenait à Jésus mieux qu'à tout autre. A qui s'appliquait-elle plus directement qu'au Messie ? Qui pouvait y avoir plus de droits que lui ? Aussi l'a-t-il reçue par excellence [2] et même d'une manière absolue. C'était là un de ces noms qui l'attendaient. En effet, 1° nous trouvons des passages où le nom de *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, donné à Jésus, est accolé à ceux de ***Messie***, ***Roi d'Israël***, etc., ce qui montre que ce nom était vulgairement réservé au Messie et lui a été appliqué dès son apparition ; Mth. 16, 16. 26, 62. comp. Marc 14,

[1] Luc emploie l'expression de « Fils de Dieu » au sens *propre*, en parlant d'Adam, 3, 38, et de Jésus, 1, 32. 35, afin d'indiquer une origine provenant d'un acte immédiat de la puissance divine. Partout ailleurs l'expression υἱὸς θεοῦ est *figurée*.

[2] Le même fait a eu lieu pour tous les noms qui avaient cours. Ainsi Jésus est appelé ὁ Χριστός, « *l'Oint* » par excellence; ὁ ἅγιος θεοῦ, « *le saint de Dieu* » par excellence, Marc 1, 24. Jean 6, 69. comp. Ap. 3, 7; ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, « *le roi d'Israël* » par excellence, Marc 15, 32. Jean 1, 50. 12, 13; ὁ υἱὸς Δαυίδ, « *le fils de David* » par excellence.

61 et Luc 22, 70. Jean 1, 50. 11, 27. 20, 31. 1 Jean 2, 22. 2° Le même fait ressort des passages où cette dénomination est seule et accordée à Jésus ensuite de quelque acte de puissance par lequel il témoigne qu'il est bien le Messie attendu (Mth. 8, 29. comp. Marc 5, 7 et Luc 8, 28. Marc 3, 11. Luc 4, 41. Mth. 14, 33. Jean 9, 35. Mth. 4, 3. 6. comp. Luc 4, 3. 9. Mth. 27, 40. 43) ainsi que dans ceux où on lui rend au fond le témoignage d'être le Messie, mais en le faisant sous la forme « tu es le Fils de Dieu, » Jean 1, 34. Act. 9, 20. Marc 15, 39. comp. Mth. 27, 54.

A côté de ces passages, on en trouve d'autres dans lesquels cette qualification est donnée à Jésus d'une manière plus subjective. Tantôt, c'est pour relever *le moment de l'amour* qui unit Dieu et Jésus et que la relation de Père à Fils suppose. Ainsi, au baptême de Jésus, Mth. 3, 17. comp. Marc 1, 11. Luc 3, 22; à sa transfiguration, Mth. 17, 5. comp. Marc 9, 7. Luc 9, 25. 2 Pier. 1, 17 et dans tous les passages où il est parlé de l'amour de Dieu se manifestant par la mort de Christ : Jean 3, 16. Rom. 5, 10. 8, 32. 1 Jean 1, 7. 4, 9. 10. 14. 15. C'est pour donner plus de relief encore à cet élément de l'amour qu'il est dit *Fils bien-aimé*, Mth. 3, 17, etc., *Fils de son amour*, Col. 1, 13, et même *Fils unique :* on aime d'autant plus un enfant qu'on n'en a qu'un; Jean 1, 18. 3, 16. 18. 1 Jean 4, 9. Tantôt, c'est pour accentuer l'*intimité de l'appartenance*, son degré toujours plus grand entre le père et son fils, qu'entre le père et toute autre personne, Marc 13, 32. Jean 1, 18. Rom. 8, 3. 9. 1 Cor. 1, 9. 15, 28. 2 Cor. 1, 19. Gal. 1, 16. 2, 20. 4, 4. Hébr. 1, 2. 3, 6. 4, 14. 5, 8. 10, 29. Tantôt, l'auteur a préféré cette désignation au nom propre, parce qu'il envisageait Jésus au point de vue *de son union avec Dieu*, quoique d'une manière générale, Jean 11, 4 (*δόξα τοῦ θεοῦ* a provoqué *δοξασθῇ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) Rom. 1, 3 (le premier *υἱὸς* est le terme général) 9. 8, 29. Gal. 4, 6 (*υἱὸς αὐτοῦ* à cause de *υἱὸς* qui précède) Eph. 4, 13. Hébr. 7, 3. 28. 1 Jean 1, 3. 2, 22-24. 3, 8. 5, 9. 10-13. 20. Enfin Jésus a reçu cette dénomination d'une manière absolue : on l'a désigné par *le Fils*, et Dieu par *le Père*,

Mth. 28, 32. Marc 13, 32. Jean 3, 35. 5, 19-26. 6, 40. 14, 13. 17, 1. 1 Jean 2, 22-24. 5, 10-13. 2 Jean 3 (le Fils de Dieu), 9.

En résumé, nous voyons que la dénomination de Fils de Dieu, donnée à Jésus, exprime la relation supérieure et extraordinaire qui existe entre Dieu et lui. Cette relation est une union intime, extraordinaire et parfaite, fondée sur l'amour parfait de l'un pour l'autre; amour paternel en Dieu, amour filial en Jésus. Cette désignation lui a été donnée par excellence et même d'une manière absolue, parce que cette union est supérieure à toute union semblable existant entre Dieu et un homme, un prophète ou un ange; elle est absolue. Cette union parfaite ou cette unité, fait de Jésus un être à part, unique en son genre. Ce ne sont que des préoccupations dogmatiques qui ont poussé quelques exégètes à voir dans l'expression *υἱὸς τοῦ θεοῦ,* appliquée à Jésus, la désignation d'une unité de nature ou d'une unité métaphysique.

Après avoir caractérisé le Fils de Dieu dont il parle, par l'explication *τ. γενομένου ἐκ σπέρμ... ἀναστάσ. νεκρῶν*, Paul le désigne par son nom historique bien connu de ses lecteurs : *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « *Jésus-Christ* » — gén. apposé à *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* v. 3, et non régi par *ἐξ ἀναστ. νεκρῶν* (Vulg.) — et il ajoute *τοῦ κυρίου ἡμῶν,* « *Notre Seigneur,* » celui à qui nous, chrétiens, devons honneur et obéissance. C'est la conséquence immédiate et nécessaire de sa qualité de Fils de Dieu.

V. 5. Maintenant que Paul a satisfait sa préoccupation, il revient à son apostolat, non pour l'affirmer une seconde fois, mais pour dire de qui il le tient et à qui cet apostolat s'adresse spécialement. « Puis il s'adresse directement à ses lecteurs, s'appuyant ainsi de son titre d'*apôtre des gentils,* comme de la raison qui l'autorise à écrire aux chrétiens de Rome » (*Th. Schott* p. 51). — *δι' οὗ ἐλάβομεν,* « *duquel nous avons reçu.* » *Διά* marque que Jésus est un intermédiaire, et fait remonter à Dieu ce don de l'apostolat, comme à l'auteur premier (voy. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Eph. 3, 2. 7. Gal. 1, 15). Rien n'autorise à supprimer ce détail de forme,

en donnant à *διά* le sens de *παρά* ou de *ὑπό*, ou en restant dans l'indétermination (cont. *Thol. Rück. Kœlln. De W.*). Le plur. « nous avons reçu, » se rapporte uniquement à Paul, car il s'agit ici de l'apostolat parmi les gentils (*ἐλάβ... ἀποστολ... ἐν πᾶσι τ. ἔθνεσι*) et n'implique point les autres apôtres (cont. *Beng. Reich. Heng.*), ni les aides de Paul (*Hofm.*), ni les chrétiens en général (*Krehl*), qui sont ici hors de considération. Paul se sert souvent de cette forme plurielle (Gal. 1, 8. 9. 2 Cor. 5, 11. Col. 4, 3. 1 Thess. 3, 1. 2. 4, etc.) qui est fort usitée chez les écrivains grecs (voy. Kühner, Xen. M. 1, 2. 4. 6). C'est un tour qui met le « moi » moins en relief. — *χάριν καὶ ἀποστολήν* : *Ἀποστολή*, pp. *message*, *mission*, se dit particulièrement du message, de l'envoi comme apôtre; puis il est devenu le nom d'une charge, « l'*apostolat*, » Act. 1, 25. 1 Cor. 9, 2. Gal. 2, 8. — *χάρις*, « *grâce*, *faveur*, » fait allusion à l'apostolat même (cf. 12, 3. 15, 15. 1 Cor. 3, 10. Gal. 2, 8. 9. Eph. 3, 2) qui est, aux yeux de Paul, tout à la fois une faveur (Eph. 3, 8) et une tâche. — *Καί* est épexégétique ou explicatif, « *et à la vérité, c'est à savoir* » (= et quidem, 15, 12. Act. 22, 6. Luc 5, 15. Jean 10, 10). De là, « *de qui nous avons reçu grâce, c'est à savoir apostolat* » (*Wetlst* : gratiam i. e. apostolatum. *Bœhm. Fritzs. Philip.*) En français, la clarté exige que nous traduisions par « *la grâce de l'apostolat*, » sans que, pour cela, on doive voir (comme *Calv. Bèz. Bald. Corn.-L. Grot. Limb. Turr. Kop. Cram. Maunoury*) un hendiadys en grec. La forme grecque a l'avantage de mieux mettre en relief l'idée que cet apostolat est une grâce. D'autres traduisent : « *de qui nous avons reçu grâce et* (spécialement) *apostolat*, » et ils se divisent en entendant *χάρις*, les uns, de *la faveur de Dieu* en général (*Mey. Krehl. Heng.*); les autres, de *la grâce chrétienne* prop. dite, la *δικαιοσ. θεοῦ* (*Aug.* : gratiam cum omnibus fidelibus, apostolatum autem non cum omnibus. *Pél. Erasm. Mél. Hunnius, Seb. Schmid. Heum. Klee, Glœkl. Olsh.*) ou du *salut* (*Godet*); d'autres, de quelque grâce plus spéciale encore (*Orig. Théod. Beng. Flatt, Thol. Rück. Reiche, Kœlln. De W.*). L'emploi de *χάρις* rapporté à l'apostolat (voy. plus

haut) et le contexte montrent que la seule grâce à laquelle Paul puisse faire allusion ici, c'est l'apostolat : la mention de toute autre grâce est hors de propos. Le désaccord même des commentateurs le fait voir. — *εἰς ὑπακοὴν πίστεως* : *εἰς* indique le but de l'apostolat, « *en vue de, pour amener à,* » 1,16.17.3,25.10,10, etc. — *Ὑπακοή,* « *soumission, obéissance,* » 5,19, etc. *Πίστις* a le sens objectif et désigne l'*εὐαγγέλιον*, le christianisme, par son trait caractéristique et essentiel, *la foi :* nous disons de même, « la foi, la foi chrétienne » pour le christianisme; Act. 6, 7 : *ὑπακούειν τῇ πίστει*, se soumettre à la foi (non, à Dieu par la foi, *Heng.*), c.-à-d. embrasser la foi, le christianisme; cf. *ὑπακούειν τ. εὐαγγελίῳ*, 10, 16. *εὐαγγελίζ. πίστιν*, Gal. 1, 23 (voy. 3, 22, *πίστις*, note 9). Le gén. *πίστεως* est un gén. obj. et peut signifier « *la soumission de la foi,* » c.-à-d. *à la foi* (*ὑπακοὴ τῆς ἀληθείας*, 1 Pier. 1, 22. *τοῦ Χρ.* 2 Cor. 10, 5. cf. *ὑπακούειν τῇ πίστει*, 6, 17. Act. 6, 7) ou « *la soumission de la foi,* » c.-à-d. que *réclame* la foi (*Dam.*) ou que *donne* la foi (*Chrys. Grot. Klee*). Ce pourrait être aussi un gén. d'apposition, « la soumission *qui consiste dans* la foi » (*Théoph. Calv. Beng. Hofm. Godet*). La première traduction, admise par la plupart des exégètes, est plus conforme à l'usage et au contexte. En effet, le but pour lequel Paul a reçu l'apostolat, c'est de prêcher, non prop. *la soumission* (que réclame ou que donne la foi, ou qui consiste dans la foi), mais *la foi*, l'évangile (*ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλ.* v. 1. cf. *εὐαγγελίζ. τὴν πίστιν*, Gal. 2, 23) et par suite d'*amener à la soumission à la foi,* comme à un ordre de choses voulu de Dieu pour le salut des hommes. « C'est la *πίστις*, non la *ὑπακοή,* qui forme le thème de la lettre aux Romains » (Philip.), et c'est un devoir des hommes que de s'y soumettre librement et volontairement. Cf. 1 Pier. 2, 8. 4, 17. — *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* se rapporte, non à *ἐλάβομεν* (*Bèze*), mais à *εἰς ὑπακοὴν πίστεως,* « *pour amener à l'obéissance de la foi chez toutes les nations* » (cf. 16, 26). *Ἐν* indique que *πάντα τὰ ἔθνη* est le cercle dans lequel se meut l'évangélisation de Paul (Gal. 1, 16 : *εὐαγγελ. ἐν*) — *ἔθνη, les nations* en général; puis, les nations étrangères au

peuple hébreu, le monde païen, *les gentils*, Mth. 4, 15. 10, 5. Marc 10, 33, etc. Rom. 2, 14. 3, 29. 9, 24. 30, etc. Il s'agit ici des gentils (*Luth. Bèze, Crell, Beng. Thol. DeW. Mey. B.-Crus. Philip. Hofm.* Schriftbew. I, p. 619, *Th. Scholt*, p. 51), puisque Paul ajoute ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς, « *du nombre desquels vous êtes aussi,* » ce qui serait un non-sens, s'il parlait des nations en général : il va sans dire que les chrétiens de Rome appartiennent à une nation. D'ailleurs cette interprétation est strictement conforme au mandat apostolique de Paul (Gal. 1, 16. 2, 8. Act. 16, 17. Voy. de même Rom. 1, 13. 11, 13. 25. 26). Néanmoins un grand nombre d'exégètes (*Baur*, p. 377. *Reuss*, *Volkm.*) se prononcent pour le sens général. *Kœllner* en particulier objecte : *a*) « qu'il n'y a ici aucune trace d'opposition aux Juifs; que l'intention de Paul est bien plutôt (voy. 3, 2) de donner à son cercle d'action la plus grande étendue possible; *b*) que πᾶσι fait allusion à une collection composée d'unités différentes (païens et juifs), en sorte que si Paul n'eût eu en vue que les gentils, il aurait dit τοῖς ἔθνεσι sans πᾶσι. » Cela n'est pas concluant. Paul écrivant à des chrétiens qui sont à Rome, cette capitale où se rencontrent tant de gens de toutes les nations, rappelle que son mandat apostolique l'appelle précisément à s'occuper des *nations païennes,* de *toutes les nations* païennes. Son esprit se porte tout entier vers le côté positif et immédiat de sa vocation, sans s'arrêter à considérer le côté négatif; d'autant plus que si son mandat l'éloigne de la Palestine et de l'enseignement des Juifs comme nation géographique, pour le porter dans les pays grecs et romains, il n'exclut en aucune manière l'évangélisation des individus juifs répandus dans les pays païens (1, 16. Act. 9, 15) — ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ se lie, non à πίστεως (*Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Ammon, Paulus*), car on ne dit pas πίστις ὑπέρ τινος, ni à ἐλάβ. χάριν κ. ἀποστολήν (*Bèze, Beng. Rück. Glœckl. Hofm.*) qui est trop loin; mais à εἰς ὑπακοὴν πίστεως, et en particulier au verbe dont εἰς (= *pour amener à*) donne l'idée. Les commentateurs traduisent « *pour l'avantage de,* » c.-à-d. pour la gloire ou pour la glorifi-

cation de son nom (= ὅπως ἐνδοξάσθῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρ. Ἰ. Χρ. Cf. 2 Thess. 1, 12. Phil. 2, 10. 11). Mais nous ferons remarquer : *a*) que ὑπέρ signifie, d'une manière générale, *pour*, *pour l'amour de*, *pour l'avantage de*, et non, d'une manière particulière, *pour la gloire* ou *la glorification de*. Or cette idée particulière étant essentielle ici, elle devait être exprimée (cf. Jean 11, 4 : ὑπὲρ τῆς δόξης τ. θεοῦ). *Reiche*, *Kœlln*. *Hodge* l'ont si bien senti, qu'ils veulent donner à ὄνομα le sens de *réputation*, *renommée*, *honneur*. *b*) Les passages cités pour justifier ce sens de ὑπέρ ne sauraient être admis. Phil. 2, 13 : « car c'est Dieu qui produit en nous le vouloir et le faire (ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας) *pour* son bon plaisir, » c.-à-d. pour le satisfaire, pour lui donner cours (voy. *Mey*. Comm.), non *pour la gloire de* son bon plaisir. Quant à Act. 5, 41. 9, 16. 15, 26. 21, 1. 3, ὑπέρ indique le sacrifice que le croyant ou l'apôtre sait accomplir *par amour pour* la personne de Jésus. *c*) Enfin, il se trouverait que le but final pour lequel Paul cherche à amener toutes les nations païennes à l'obéissance de la foi, ce serait *la gloire de Christ*. Cette pensée est fort admissible en soi, mais est-ce le lieu de la présenter ? Ce but énoncé au commencement de l'épître cadre-t-il avec les développements de l'épître même ? Nous ne le pensons pas. Si Paul eût voulu énoncer ici un but final, il aurait bien plutôt dit : ὑπὲρ τῆς σωτηρίας αὐτῶν, car c'est la pensée qui domine dans l'épître et qui se retrouve dans le thème même, v. 16. 17. En conséquence, nous envisageons ὑπέρ comme signifiant *pour*, *eu égard à*, *en considération de* : de là, « *eu égard à son nom*, » c.-à-d. *en son nom*, *en son autorité*. 1° Cette interprétation va bien au contexte : Paul dit qu'il « a reçu de Jésus-Christ son apostolat, pour amener *en son nom*, *en son autorité*, toutes les nations païennes à la foi, » afin d'indiquer que c'est en son autorité qu'il agit, et de donner ainsi plus de poids à sa lettre. 2° Le langage autorise cette traduction. On dit ordinairement, il est vrai, ἐν τῷ ὀνόματι ou ἐν ὀνόματί τινος, mais on comprend que Paul n'ait pas voulu répéter ἐν trois fois. Voy. d'ailleurs 2 Cor. 5, 20 : δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, nous vous prions eu

égard à, c.-à-d. au nom de Christ (de même, *αὐτὸς δέομαι ὑπὲρ ἐκείνων*, Plat. Menex. p. 248, E. Xen. Anab. 7, 7. 3 : *προλέγομεν ὑπὲρ Σεύθου ἀπιέναι*, nous vous sommons eu égard à, c.-à-d. au nom de Seuthès, de sortir. 7, 7. 21 : *ὑπὲρ τῶν στρατιωτῶν ἀπήτουν σε*, je t'ai réclamé eu égard, c.-à-d. au nom des soldats, de... Soph. Phil. 1294 : *ἐγὼ δ' ἀπαυδῶ γε... ὑπὲρ τ' Ἀτρειδῶν τοῦ τε σύμπαντος στρατοῦ*).

ỷ. 6. *ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς* se doit traduire, non « *au milieu desquelles* (nations païennes) *vous êtes*, vous vivez, *aussi vous élus de Christ* » (*Th. Scholl*, p. 59), car il s'agit de savoir ce qu'ils sont, non où ils sont; mais «*du nombre desquelles vous êtes aussi, vous...*» Paul indique par là que les chrétiens de Rome, en tant que chrétiens (*κλητ. Ἰ. Χρ.*), appartiennent à sa juridiction apostolique : il est en droit de leur écrire. — *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « *appelés, élus* (voy. *κλητός*, 8, 28) *de Jésus-Christ*, » c.-à-d. vous que Jésus a appelés et qui êtes siens, ses appelés, ses élus. Il y aurait ainsi deux idées : la première, « vous avez été appelés par Jésus-Christ, » idée provenant de ce que *κλητός* est un adj. verbal (seule, cette idée aurait été exprimée par *κεκλημένοι ὑπὸ Ἰ. Χρ.*); la seconde, « vous êtes siens, » sens provenant du génitif, comme dans *ἀγαπητοὶ θεοῦ*. Ce gén. n'est pas le synonyme de *ἐν Χριστῷ* (cont. *Reuss*, Th. chr. p. 123). Cependant on fait observer (*Calv. Thol. Reiche, De W. Hodge, Fritzs.*) avec raison que Paul attribue toujours l'appel, non à Christ, mais à Dieu (8, 30. 9, 11. 24. 1 Cor. 1, 9. 7, 15. 17. 1 Thess. 2, 32. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 9), de sorte qu'il faut restreindre le sens à la seconde idée (cont. *Luth. Rück. Arnaud, Hofm. Godet*). *Κλητός* est employé comme un véritable substantif, *un appelé, un élu* (de même v. 7).

V. 7. Paul reprend le fil qui avait été rompu par des développements incidents : *Παῦλος, δοῦλος Χρ. Ἰησοῦ..... πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* *, *ἀγαπητοῖς θεοῦ*, et adresse ainsi sa lettre « *à tous les bien-*

* Ἐν Ῥώμῃ manque dans G, soit dans le grec, soit dans la traduction latine; il lit τοῖς οὖσιν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ... De plus, on trouve dans le manuscr. 47 (cod. du XVe siècle) la scolie : τὸ ἐν Ῥώμῃ οὔτε ἐν τῇ ἐξηγήσει (la traduction) οὔτε ἐν τῷ

aimés de Dieu, qui sont à Rome. » *Πᾶσιν* indique qu'il s'adresse à *tous* les chrétiens, non « indistinctement » (*Fritzs.*), mais « en général; » « il élargit ainsi le cercle des personnes désignées au v. 6 comme étant *du nombre des gentils* » (*Godet*), et adresse sa lettre à tous les chrétiens, quelle que soit d'ailleurs leur origine, païenne ou juive. — *οὖσιν ἐν Ῥώμῃ* indique simplement la localité qu'ils habitent, comme dans les autres épîtres de Paul, sans vouloir introduire l'idée qu'il s'adresse aussi bien aux étrangers qu'aux nationaux (*Turr. Thol.*). Ce qu'il faut noter, c'est que Paul ne s'adresse pas directement à l'Eglise (comme 1.2 Cor. Gal. 1.2 Thess.); mais aux chrétiens, sans mentionner ni évêques ni diacres. Il désigne les chrétiens par les mots de *ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις*, double trait qui marque la haute position que la foi leur a donnée, savoir l'amour de Dieu dont ils sont les objets, et la sainteté qu'ils réalisent dans leur vie. C'est à tort que *Beng.* rapporte le premier aux judéo-chrétiens et le second aux ethnico-chrétiens. *Ἀγαπητοὶ θεοῦ,* « *bien-aimés de Dieu,* » c.-à-d. qui sont aimés de Dieu (= *ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ,* 2 Thess. 2,13) et qui sont siens, ses bien-aimés (voy. v. 6). L'humanité entière est, d'une manière générale, l'objet de l'amour de Dieu, témoin la Rédemption (Jean 3,16); toutefois le chrétien est l'objet spécial de cet amour, parce que, s'étant réconcilié avec Dieu (5,10), il a rompu avec le péché en entrant dans la voie du salut, que l'amour de Dieu a ouverte (6,1-8.17), et il est devenu l'objet de son amour (8,31-39). Ceux qui restent éloignés de Dieu par le péché ne sont pas les objets de l'*ἀγαπὴ θεοῦ*, mais de l'*ὀργὴ θεοῦ*.—Aussi Paul ajoute-t-il le trait corrélatif *κλητοῖς ἁγίοις*

ῥητῷ (le texte) μνημονεύει. Cette remarque se rapporte au codex gréco-latin (peut-être G) que le copiste avait sous les yeux. Ces déficits ne sauraient infirmer en rien l'authenticité de ἐν Ῥώμῃ, établie par tous les mss. les verss. et les Pères. Comme le même manuscr. supprime encore τοῖς ἐν Ῥώμῃ au v. 15 et que l'omission a pour effet de transformer la lettre en une sorte d'encyclique, on peut croire qu'elle a été faite volontairement et dans le but de donner à l'épître un caractère de catholicité qui semblait en accord avec son contenu.

« *élus saints.* » Cette expression présente quelque difficulté. On a deux adjectifs dont l'un fait fonction de substantif; lequel des deux? En général les commentateurs s'accordent à considérer *ἁγίοις* comme le substantif. Puis, A) les uns lui donnent le sens objectif et traduisent « *appelés saints,* » c.-à-d (comme *κλητὸς ἀπόστολος* v. 1) saints par appel, par vocation (*Pél. Corn.-L. Crell, Limb. Flatt, Thol. Rück. Scholz, Olsh. Hodge, Fritzs. B.-Crus. Philip. Arnaud. B. Weiss* p. 349. 387. *Volkm.*) ou « *appelés* au salut (*Mey.*), à Christ (*Heng.*) *pour être saints,* » c.-à-d. des hommes consacrés à Dieu, des personnes sacrées, en tant que membres de la Nouvelle Alliance. *Ἅγιος* est, en effet, employé comme subst. et l'on a dit « *un saint,* » pour dire un chrétien (8,27.15,25.26.12,13.16,15. Act.9,13.32.41, etc.). Ces commentateurs pensent que cette dénomination a été donnée au chrétien au point de vue objectif et théocratique de sa consécration à Dieu, non au point de vue subjectif de la sainteté de sa vie. Ils transportent aux membres de la Nouvelle Alliance, qui forment l'*Israël spirituel* (Gal, 6,16. voy. 1 Pier. 2,9. cf. Ex. 19,6. 1 Jean 5,2. cf. Deut. 32, 18), la qualification de *ἅγιος* donnée aux membres de l'Ancienne, et qui signifie *saint,* c.-à-d. *mis à part et consacré à Dieu.* Nous repoussons cette opinion, qu'aucun des passages cités ne justifie, parce qu'elle méconnaît la différence fondamentale des deux alliances. Le caractère de *ἅγιος* est venu au peuple hébreu du dehors au dedans, si l'on peut dire. C'est parce qu'il a été le peuple choisi de Dieu, mis à part et consacré à Dieu (*ἅγιος*), qu'il a eu ou dû avoir la sainteté interne correspondant à cette consécration ou sainteté extérieure (Lév. 20,8. 26). C'est, au contraire, du dedans au dehors que le christianisme se développe, et la nouvelle naissance est mise à l'entrée même du royaume de Dieu. Ce n'est donc que par la sainteté interne que le chrétien devient membre du royaume, un *ἀγαπητὸς θεοῦ,* un *ἅγιος.* Comme les chrétiens doivent se distinguer, et se distinguaient, en effet, par la sainteté de leur vie (Eph 5,3. Col. 3,12. 1 Cor. 6,1), on les a désignés, dans les premiers temps sur-

tout, où le nom de *χριστίανος* était inusité, par le nom de *ἅγιοι* « *les saints,* » au point de vue de la sainteté de la vie, comme on les a appelés *πιστοί* (Act.10,45. Eph.1,1. 1 Tim.4,3.12) « *les fidèles,* » au point de vue de la foi, etc., ce qui équivaut à la dénomination de chrétien, mais à des points de vue différents (voy. 8,28, note 4). Le passage 1 Cor.1,2 : *ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις* l'indique, car *ἐν* au lieu de *ὑπό* ou du dat. montre qu'il s'agit non de gens qui *ont été consacrés par* Jésus-Christ, mais qui *ont été sanctifiés en*, c.-à.-d. par l'union avec Jésus-Christ, en sorte que *ἅγιοι* qui suit a le sens subjectif. Aussi B) les autres commentateurs ont-ils préféré avec raison le sens subjectif, et ont-ils traduit : « *appelés saints,* » c.-à-d. saints — réellement purs, moraux, etc. — par appel, par le fait de la vocation à eux adressée (*Erasm. Calv. Martyr, Turr. Glœckl. De W. Krehl, Godet*). Pour nous, nous n'adoptons aucune de ces deux opinions, parce que nous croyons que *κλητός* est ici, comme au v.6, le subst. et *ἅγιος* l'adj. (cf. 1 Cor.1,2. Clem.-Rom. 1 Cor.1 : *κλητοῖς ἡγιασμένοις*), ce qui donne un sens préférable. Paul, après avoir désigné ceux qui sont à Rome, par l'épithète de *ἀγαπητοὶ θεοῦ* « *bien-aimés de Dieu,* » ajoute *κλητοὶ ἅγιοι* « *élus,* » c.-à-d. au fond, *chrétiens saints*, comme le trait distinctif correspondant à l'amour dont ils sont les objets.

Ὑμῖν n'était pas nécessaire; il sépare légèrement la salutation de l'adresse.— *χάρις καὶ εἰρήνη* (scil. *εἴη*) *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ,* « *soient la grâce et la paix par Dieu, notre Père, et par notre Seigneur Jésus-Christ.* » C'est une salutation chrétienne remplaçant le *χαίρετε* du style épistolaire ordinaire. Elle se trouve presque identiquement dans toutes les épîtres de Paul. *Χάρις* et *εἰρήνη* sont pris dans le sens le plus embrassant et le plus général. Ils sont « dans le rapport de cause à effet » (*Olsh.*). *Χάρις* désigne, non pas spécialement *la grâce envers le pécheur* (*Chrys. Théod. Ecum. Théoph. Aug. Pél. Ambrosiast. Mél. Bèze, Klee, Scholz, Olsh. Philip. Arnaud, Godet*) comme on le voit par l'adjonction d'*ἔλεος* à *χάρις*, 1.2.Tim. Tite; mais « *la grâce* » en gé-

néral, la faveur de Dieu qui nous est propice. *Εἰρήνη,* non pas spécialement *la paix avec Dieu*, ensuite de la réconciliation (5,1. *Chrys. Aug. Ambrosiast. Théoph. Bèze, Klee, Scholz, Olsh. Philip. Arnaud, Godet*) ou de la bonne vie (*Théod.*), ni *la paix entre eux* (*Pél.*), mais « *la paix* » en général, ce calme intérieur, cette tranquillité et sérénité d'âme, que produit en nous le sentiment même de la grâce de Dieu et qui ouvre le cœur à la jouissance de tous les biens. L'un et l'autre viennent de Dieu (*ἀπὸ θεοῦ*) et de ses sentiments paternels à notre égard (*πατρὸς ἡμῶν*), ainsi que de Jésus-Christ (*Ἰησ. Χρ.*), par le moyen de qui nous avons eu accès auprès de Dieu, et qui est, lui, le Seigneur (*κύριος*) que nous devons écouter et suivre pour les obtenir. *Κυρίου* dépend de *ἀπό* sous-entendu. L'expression rigoureuse aurait été *διά*; mais il n'était pas nécessaire de multiplier les prépositions (de même Gal.1,1).

I. L'ÉVANGILE. I, 8-V, 21.

Introduction et thèse fondamentale de l'épître : L'Evangile est la puissance de Dieu pour le salut, parce que l'homme, dépourvu de propre justice, y trouve par la foi la justice qui vient de Dieu.

V. 8. Suivant son habitude (1 Cor.1,4. 1Thess.1,2. 2Thess. 1,3. Phil.1,3. Philém.), Paul débute en remerciant Dieu du bien qui existe dans l'Eglise. L'avancement du règne de Dieu est sa première pensée. — *Πρῶτον μέν,* « *et d'abord,* » = primum quidem, laisse attendre *ἔπειτα δέ*; mais, entraîné par les idées, Paul oublie la forme dont il est parti : c'est une anacolouthe, comme 3,2. 1 Cor.11,18. Voy. Winer, Gr. p. 536. — *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου,* « *je rends grâce à mon Dieu.* » Cette forme est moins abrupte et plus personnelle que *χάρις τῷ θεῷ* (voy.7,25). « *Mon Dieu* » est l'expression de son union personnelle avec

Dieu (de même 1 Cor.1,4. 2 Cor.12,21. Phil.1,3.4,19, Philém.6) = Dieu qui lui appartient, non pas seulement parce qu'il est son apôtre (*Calv. Th. Scholl*, p.66), mais parce que lui-même s'est donné à Dieu et lui appartient tout entier. C'est plus que *οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω,* Act.27,23 (cont. *Beng. Rück. Mey. Krehl, Philip. Maunoury*). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ,* « *par Jésus-Christ,* » se lie, non à *θεῷ μου* (= qui est mon Dieu par J.-Christ. *Kop. Glœckl.*), mais à *εὐχαριστῶ* (cf.7,25. Col.3,17). Il ne doit pas être entendu à la rigueur, comme s'il fallait, pour que nos actions de grâces arrivent à Dieu, qu'elles passassent nécessairement par Christ (cont. *Orig. Calv. Bald. Klee, Scholz, Hofm.* Schriftb. II.2 p.360), car dans tous les passages où se trouve *εὐχ. τ. θεῷ*, il n'y en a que deux (7,25. Col.3,17) où Paul ajoute *διὰ Ἰ. Χρ.* On trouve Eph.5,20: *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων, ἐν ὀνόματι τ. κυρίου ἡμῶν, τῷ θεῷ καὶ πατρί,* mais l'idée est autre, comme l'expression. D'abord la place de *ἐν ὀνόματι τ. κυρ.* est différente; de plus Christ est envisagé comme celui sur *le nom*, c.-à-d. sur *l'autorité* duquel nous nous fondons pour oser nous approcher de Dieu et le remercier, tandis que *διὰ Ἰ. Χρ.* indique simplement que Paul bénit Dieu *par* Christ, qui est l'intermédiaire par lequel cette foi et ces sentiments religieux se sont réalisés chez les chrétiens de Rome. Il unit ainsi Dieu et Christ dans son action de grâces. — *περὶ* πάντων ὑμῶν,* je rends grâces à Dieu *à votre sujet, pour vous tous*, chrétiens de Rome (*εὐχαρ. περί.* 1 Cor. 1,4. 1 Thess. 1,2. 2 Thess.1,3. 2,13) — Et voici pourquoi : *ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν,* « *de ce que votre foi,* » c.-à-d. vos convictions et vos sentiments religieux chrétiens; cf. 1 Cor. 2,5. Eph.1,15. Col.1,4. 1 Thess. 1,3, etc. (voy. *πίστις*, 3, 22, note 9) — *καταγγέλλεται,* « *est annoncée, publiée* ; » on en parle (= annuntiatur, *Vulg.*) *Καταγγέλλειν,* pp. *an-*

* *Περί*, approuvé de *Griessb.*, est admis par *Lachm. Tisch. Mey. Godet, Volkm.* etc. sur l'autorité de ℵ A B C D* K, pl. minn. etc.— *Elz. Fritzs.* lisent *ὑπέρ*, d'après E G L P, la plupart des minn. it. vulg. Chrys. Théod. *Περί* et *ὑπέρ* s'échangent souvent dans les Mss. On pourrait croire que *εὐχαρ. περί* a pris la place de *εὐχ. ὑπέρ* qui est moins usité; cependant on n'aperçoit pas de trace de cette influence Eph. 1, 16. Phil. 1, 4.

noncer, répandre une nouvelle, publier. Κατά n'ajoute pas l'idée de « louer » (cont. *Krehl*); mais en renforçant *ἀγγέλλειν,* il annonce une grande publicité donnée (*Χρ. καταγγέλλεται,* Phil.1,18) et s'emploie en conséquence pour quelque chose de notable, de remarquable, 2Macc.8,26.9,17 — *ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ,* « ***dans le monde entier;*** » expression populaire hyperbolique, qu'il ne faut pas prendre à la lettre (de même, *ἐν παντὶ τόπῳ,* 1 Thess.1,8; *κόσμος,* Jean 12,17; *πάντας,* Rom. 16, 19). La nouvelle de la foi des chrétiens de Rome est publiée dans toutes les Eglises répandues dans le monde; on parle, non des qualités particulières de leur foi, de sa pureté, de sa fermeté, de son éminence (*Calv. Martyr, Corn.-L.Hammond,Klee,Mey.Fritzs.Kling,* p.315.*Krehl,Thiersch,* p.165. *Guericke,* p.323. *Th. Scholt,* p.65. *Valroger,* II, p.260. *Arnaud, Mangold,* p.78. *Renan,* p.83. *Walther*), mais du fait que la foi a fait son entrée dans la capitale du monde païen et y a pris pied (*Théod. Dam. Théoph. Crell, Grot. Limb. Beng. Thol. Scholz, Rück. Heng. Hofm. Lucht,* p.320. *Godet.* cf. *ἡ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο,* 16, 19) : c'est là un fait remarquable, extrêmement intéressant et réjouissant pour tous les chrétiens du monde et Paul bénit Dieu de cette nouvelle. Ce n'est point un vain compliment (captatio benevolentiæ) adressé aux chrétiens de Rome, c'est une parole sérieuse et à leur louange, comme le fait lui-même. Il s'agit donc d'un fait récent, en sorte que nous pouvons bien dire que l'épître de Paul touche aux toutes premières origines du christianisme à Rome.

V. 9. Cette reconnaissance envers Dieu, à propos des chrétiens de Rome, s'explique (*γάρ*) par le désir ardent que Paul a de les voir et les prières incessantes qu'il adresse à Dieu dans ce but. — *Μάρτυς μου ἐστὶν ὁ θεός,* « ***Dieu m'est témoin*** » (de même, Phil. 1,8. 2 Cor. 11, 31. 1 Thess. 2, 5). Paul prend Dieu à témoin, parce qu'étant jusqu'ici resté étranger aux chrétiens de Rome et ne leur ayant donné aucune preuve de l'intérêt qu'il leur porte, il ne peut le leur témoigner qu'en protestant, sous le regard de Dieu, de ce qui est au fond de son cœur. D'ailleurs le détail

ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου, ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ est bien propre à montrer combien cet intérêt est naturel chez lui : quand *on sert Dieu de toute son âme*, et qu'on le sert *en annonçant l'Evangile de son Fils*, on ne peut que s'intéresser vivement à ceux qui, les premiers, professent l'Evangile dans la capitale du monde païen. — *Λατρεύειν*, « *servir*, » présente l'obéissance (τὸ λατρεύειν) au point de vue relevé de l'adoration et du culte, Act. 27, 23. 2 Tim. 1, 3. — ἐν τῷ πνεύματί μου se rapporte au πνεῦμα de Paul (μου), c.-à-d. à son esprit, son âme, son cœur (voy. πνεῦμα 8,16. 1 Cor. 5, 4. 14, 2. 14. 15. 16,18. 2 Cor. 2, 13. 7, 13, etc.) ; ἐν marque qqchose d'intérieur (2 Tim. 1, 3 : ᾧ λατρεύω... ἐν καθαρᾷ συνειδήσει) = ἐκ (ἐν ὅλῃ τῇ ψύχῃ, Mth. 22, 37 = ἐξ ὅλης τῆς ψύχης, Luc 10, 27). Il indique le siége où tout réside, par conséquent d'où tout sort, la source d'où tout découle. De là « *dans mon âme* » revient à « *de toute mon âme*, » de cœur et d'âme (= ἐν τῇ καρδίᾳ μου, Eph. 5, 19). Il ne s'agit pas ici d'un λατρεύειν spirituel opp. à un λατρεύειν matériel, cérémoniel (*Orig. Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Mél. Martyr, Corn-L. Przypt. Beng. Thol. Scholz, Reuss*) ni d'un λατρεύειν vrai, sincère, opp. à un λατρεύειν des lèvres seulement, apparent, ou hypocrite (*Bèze, Crell. Limb. Wettst. Wolf, Kop. Flatt, Rück. De W. Hodge, Heng. Philip.*) ; mais d'un λατρεύειν où Paul a mis son cœur, son âme.— Ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, «*dans l'Evangile de*, c.-à-d. en annonçant l'Evangile, la B. nouvelle, qui a pour objet (gén. obj. = περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, v. 3) *son Fils*,» et non, en ajoutant foi à l'Evangile : Paul parle ici, non comme simple chrétien, mais comme apôtre. — ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, non pas « *que* » (= ὅτι), mais « *combien sans cesse* » (cf. Phil. 1, 8. 2 Cor. 7, 15. 1 Thess. 2, 11) *je fais mention de vous*. » — ℣. 10. πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, « *demandant toujours dans mes prières*. » Ἐπί, gén. prép. de temps, Mth. 1, 11 = toujours, quand je prie, Eph. 1, 16. 1 Thess. 1, 2. Philém. 4. — εἴπως (différent de εἴπερ et de εἴγε, voy. 8, 9) pp. « *si de quelque manière, de manière ou d'autre, par hasard*, » indique une certaine incertitude sur le résultat de la

demande (voy. 11, 14). Au moment où il écrit, l'assurance n'est pas entière. Cf. 15, 31. 32. — ἤδη ποτέ pp. « *déjà un jour, déjà une fois;* » puis quand il s'agit de choses longtemps espérées ou attendues, « *bientôt enfin, une fois enfin,* » Phil. 4, 10 (voy. Kypke, Observatt. in N. T. libros, Breslau 1755. II, p. 149). — *εὐοδωθήσομαι... ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς : Εὐοδόω τινα* (pp.) *mettre qq. dans le bon chemin, le faire arriver à sa destination,* Gen. 24, 27. 28 (fig.) *faire réussir qq. ou qqch.* 1 Chr. 22, 13. Gen. 39, 3. 23. Sap. 11, 1. 2 Macc. 10, 7. *Εὐοδόομαι* (pp.) *être mis en bon chemin* (fig.), *être en bon chemin, réussir,* 2 Chr. 13, 12. Ps. 1, 3. 1 Cor. 16, 2. 3 Jean 2. — *ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ* « *par* ou *avec la volonté de Dieu :* » toute réussite est subordonnée à la volonté de Dieu, qui est le fondement (*ἐν*) du succès. De là, « *si de qque manière je réussirai* (plutôt que *je serai mis en bon chemin; Vulg :* prosperum iter habeam. *Bèze, Corn-L. Glœckl. Heng. Hofm. Maunoury, Godel*) *bientôt enfin, avec la volonté de Dieu, à me rendre auprès de vous.* » Cf. 15, 32.

ỷ. 11. Le motif (*γάρ*) de cette demande, c'est que Paul désire leur être utile : *Ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς, ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν,* « *je désire, en effet, vous voir, afin de vous faire part de quelque don spirituel.* » L'expression *ἰδεῖν* n'indique pas par elle-même s'il s'agit d'une longue ou d'une courte visite (cont. *Th. Scholt*, p. 74). *Χάρισμα* pp. *faveur, don, cadeau,* se dit en général de tout bienfait accordé par pure bonté (5, 15. 6, 23. 11, 29. 1 Cor. 7, 7. 2 Cor. 1, 11); puis, Paul désigne aussi par *χάρισμα* ou *χαρίσματα, dons,* les capacités qui rendent un chrétien propre à telle fonction ou office ecclésiastique, parce qu'ils sont dus à la grâce de Dieu, qui les donne, en éveillant, fécondant et épanouissant, par le Saint-Esprit, chez celui qui a la foi, les germes ou aptitudes naturelles qui sont en lui (voy. 12, 6). Quel est ce don? Paul se borne à dire qu'il est *πνευματικόν* et qu'il a pour but *τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς.* La plupart des commentateurs (*Kop. Thol. Reiche, De W. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. Mangold*, p. 81. *Godel*) donnent à *πνευματικός* le sens de

spirituel, qui vient du Saint-Esprit; mais il n'a pas cette signification; d'ailleurs Paul veut indiquer la nature du *χάρισμα,* non son origine, puisqu'il dit que c'est lui qui veut le leur donner (*μεταδιδόναι,* voy. 12,8). Les adj. en *ικός* signifient proprement, *qui a le caractère, les qualités de, qui appartient à la classe, à la catégorie de,* et comme tel (en parlant d'êtres animés) *y est propre,* ou (en parlant de choses inanimées) *s'y rapporte, y a trait* (voy. Buttmann, Gr. II, p. 339. Matthiæ, Gr. I, p. 283). *Πνευματικός* signifie donc, *qui a le caractère, les qualités de l'esprit* (*πνεῦμα*) et comme tel, *y a trait, s'y rapporte.* Ce sens général varie suivant les points de vue sous lesquels on envisage *πνεῦμα.* Examinons les différents passages où se rencontre *πνευματικός,* afin de connaître ces différents points de vue et ces significations diverses. Nous avons *a*) Col.3,16 : *ᾠδαὶ πνευματικαί, des chants spirituels,* c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit et comme tels ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde des sens, en ce que les sujets chantés se rapportent aux intérêts de l'esprit, à son édification, non aux intérêts de la chair et des sens (opp. à *chants bachiques, profanes,* comme Eph. 5,18.19). *b*) Eph.1,3 : *εὐλογία πνευματική, bénédiction spirituelle,* c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit et comme telle ayant trait au monde supérieur de l'esprit, non au monde visible, sensible, en ce sens que cette bénédiction appartient à l'esprit et à ses intérêts (opp. à *bénédiction temporelle*). De même 15, 27. 1 Cor. 9,11 : *τὰ πνευματικά, les biens spirituels,* c.-à-d. les connaissances et prérogatives chrétiennes. opp. à *τὰ σαρκικά, les biens temporels,* matériels, comme argent, etc. *c*) 1 Cor.12,1-11. 14,1. Paul désigne les différentes charges et offices (*χαρίσματα*) de l'Eglise par l'expression *τὰ πνευματικά, les choses spirituelles,* c.-à-d. ayant le caractère de l'esprit, se rapportant au monde supérieur de l'esprit, en ce que l'objet des charismes appartient à l'esprit et à ses intérêts, non à ce monde matériel et à ses intérêts. Ce sont les charges du monde spirituel, destinées à rendre les hommes *πνευματικοί* et à les maintenir dans cet état. *d*) 1 Cor.

15,44.46 : *σῶμα πνευματικόν, un corps spirituel*, c.-à-d. appartenant au monde supérieur de l'esprit, en ce qu'il en a le caractère distinctif, les qualités, comme l'immortalité, l'éclat, la force ; opp. à *σῶμα ψυχικόν*, un corps animal, dont l'existence dépend du souffle (*ψύχη* = anima) vital qui est en lui, et en ayant les qualités, c.-à-d. périssable, méprisable, infirme. *Πνευματικός* et *ψυχικός* sont les expressions générales renfermant en soi ou sous elles tous les autres détails. *e*) 1 Pier.2,5 : *οἶκος πνευματικός, une maison spirituelle, πνευματικαί θυσίαι, des victimes spirituelles*, maison et victimes portant le caractère de l'esprit en ce qu'elles appartiennent, non au monde matériel et visible, mais au monde de l'esprit et n'existent que dans ce dernier monde : c'est l'opposition du réel-matériel et du réel-idéal, intelligible. *f*) A cette opposition succède, comme en montant d'un degré, l'opposition du *spirituel* et de l'*historique*. 1 Cor.10,3 : *τὸ βρῶμα, τὸ πόμα πνευματικόν*, c.-à-d. le boire et le manger entendus, non pas matériellement, physiquement (comme la manne et l'eau), mais spirituellement, idéalement, d'une manne et d'une eau dont l'esprit se repaît et avec lesquelles il apaise sa faim et sa soif. Ces différents passages justifient bien le sens de *πνευματικός, qui a le caractère de l'esprit*, et comme tel *s'y rapporte*. Jamais *πνευματικός* n'a signifié *qui a le caractère de l'Esprit-Saint* (cont. *Heng.*). Dans notre passage, Paul qualifie le *χάρισμα*, dont il veut leur faire part, de *πνευματικόν*, pour indiquer qu'il a trait au monde supérieur de l'esprit et à ses intérêts (voy. *c*). *Hengel*, *Mangold*, p. 81, objectent que les lecteurs ne pouvaient pas attendre de Paul un don matériel, temporel. Sans doute, et la pensée n'en vient pas à Paul (*πνευματικός* n'est pas opposé ici à *σαρκικός*, comme dans le cas *b*); mais ce n'est pas une raison suffisante pour ne pas indiquer la nature de ce *χάρισμα*. — Le but du don : *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, « *pour vous affermir*. » *Στηρίζειν, consolider, affermir* (p. f.) exprime l'idée de rendre ferme, inébranlable, partant constant, dans l'état où l'on est (Luc 22,32.

1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 2, 17. 3, 3). Paul veut les affermir dans l'état de foi et de piété où ils se trouvent. Cf. 16, 25.

La qualification de *πνευματικόν* donnée à ce *χάρισμα,* ainsi que le but qui lui est assigné, nous montrent que Paul a dans l'esprit quelqu'un de ces *dons* ou *charismes* (voy. 12, 3-8. 1 Cor. 12, 1-11) si nécessaires pour le bon exercice des charges ou offices ecclésiastiques, et si propres à affermir les chrétiens d'une Eglise en les poussant dans la voie du progrès religieux. Paul ne dit pas lequel de ces dons il a en vue, n'ayant dans l'esprit rien de déterminé (*τί χάρισμα*; de même v. 15) à cet égard, parce que tout dépend de l'état même des chrétiens de Rome, et il faut être sur les lieux pour en juger convenablement [1]. Du reste, quand il se présente comme devant le leur *communiquer* (*μεταδιδόναι*), c'est qu'il a le sentiment qu'il provoquera par sa présence et son activité un mouvement religieux et une effusion de l'Esprit qui feront épanouir en eux ces dons ou charismes. Il le dit à la fin de sa lettre : « *Je sais qu'en me rendant auprès de vous, j'y viendrai avec une pleine bénédiction de Christ* » (15, 29). Notons enfin qu'une semblable promesse, faite dans un pareil but, témoigne que l'Eglise de Rome est une Eglise jeune, qui n'est pas munie de tous les charismes propres à assurer ses progrès. Elle en est à ses premiers commencements et n'est pas complètement organisée (voy. Introd. p. 79).

ỷ. 12. *Τοῦτο δέ ἐστι,* « *c'est-à-dire.* » Paul explique sa pensée, et sans avoir l'air de l'amender, car il ne dit pas *μᾶλλον δέ* (= *ou pour mieux dire, ou plutôt,* 8, 34. *Godet*), il la modifie (*τοῦτο δὲ ἐστι,* au lieu de *τοῦτ' ἔστι,* cf. 10, 6. 7) en s'associant modestement à ses lecteurs. — *συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν : Παρακαλεῖν* signifie : 1° *exhorter, inviter à, avertir, donner des avertissements ;* 2° *con-*

[1] Ce « don spirituel » est évidemment conditionné à la présence de Paul, partant autre chose qu'un enseignement. En conséquence nous repoussons les explications de *Baur*, p. 197. 406. *Th. Schott*, p. 100. *Mangold*, p. 81. *Beyschlag*, p. 657. *Sabatier*, p. 166.

soler; 3° *exhorter*, *fortifier*, donner du courage, de la force, et dans ce cas il est souvent lié à *στηρίζειν,* Act.15,32. 1 Thess.3,2. 2 Thess.2,17. Comme il s'agit précisément d'expliquer le *τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς,* cette dernière signification doit être préférée à celle d'*exhorter* (*Wolf*, *Seml. Glœckl*,) ou de *consoler* (*Peschito, Vulg :* consolari. *Orig. Pél. Ecum. Théoph. Erasm. Luth. Bèze, Estius*, *Corn-L. Crell. Grot. Heum. Ch.-Fr. Schmid*, *Kop. Cram. Bœhm. Ewald*). De là, « *pour être fortifié* — non pas seulement affermi — *au milieu de vous.* » Le sujet de *παρακληθῆναι* est sous-entendu (de même Eph. 3,13. 1 Pier.2,11), c'est Paul (*ἐμέ*) non ses lecteurs (*ὑμᾶς, Fritzs. Heng.*), à cause du *ἐν ὑμῖν* qui suit. Toutefois la composante *συμ* indique que ce n'est pas lui seul qui se fortifie au milieu d'eux ; mais lui *avec eux.*— *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ :* La construction est embrouillée ; il faudrait *τῆς ἀλλήλων πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ,* ou *διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῖν τε καὶ ἐμοί.* Paul passe de l'idée de la foi comme qqchose d'intérieur (*ἐν ἀλλήλοις* = qui est en vous comme en moi, et en moi comme en vous) à celle de la foi envisagée comme qqchose qui appartient à chacun (*ὑμῶν τ. κ. ἐμοῦ*). Remarquez le *ὑμῶν* avant *ἐμοῦ. Πίστις, la foi*, comme 1,12 (voy. 3, 22, note 9).

Après avoir témoigné de son intérêt pour les chrétiens de Rome, intérêt fondé sur son dévouement à l'Evangile, Paul déclare qu'il a souvent désiré les aller voir pour les *affermir* par la communication de quelque charisme spirituel. Ce désir de les affermir témoigne, non de quelque faiblesse particulière à la foi des chrétiens de Rome, mais d'un besoin que ressentent tous les chrétiens en général, et particulièrement une Eglise qui est jeune, surtout si elle se trouve au milieu d'une population hostile (cf. 1 Thess. 2,2-12. 2 Thess. 2, 17). Cela est si vrai que Paul ne craint pas de descendre de son rang d'apôtre jusqu'à eux, en ajoutant : « *c'est-à-dire pour me fortifier avec vous par la foi qui nous est commune, à vous et à moi.* » Il le fait par modestie (voy.15,29) en même temps que par un sentiment affectueux et

fraternel, que nous retrouvons partout dans l'épître (9,1-3.10, 1.2.15,14.15.23.24.29-32.16,2-16) et point du tout par circonspection (*Lucht*, p. 210. *Reuss*), comme s'il éprouvait au fond quelque défiance à l'endroit des chrétiens de Rome. D'ailleurs, c'est méconnaître la pensée de Paul que de dire, comme *Lucht*, que, dans cette parole, il avoue seulement que les Romains sont sur le « même terrain religieux et chrétien que lui. » Le passage à ce sentiment affectueux explique le brusque changement de sujet dans les verbes *στηριχθῆναι* et *συμπαρακληθῆναι*, sans qu'il soit besoin de faire dépendre *συμπαρακληθ.* de *ἐπιποθῶ* (cont. *Th. Schott*, *Hofm.*).

ỳ. 13. *Δέ* indique une nouvelle réflexion.— *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, « *je ne veux pas que vous ignoriez*, » est une formule dont Paul se sert fréquemment (11,25. 1 Cor.10,1.12,1. 2 Cor.1,8. 1 Thess. 4,13 = *γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι*, Phil. 1,12) pour introduire une communication à laquelle il attache de l'importance. — *ἀδελφοί*, « *frères*, » appellation qui exprime le besoin que son cœur ressent en ce moment de leur témoigner son affection, et qui s'accorde parfaitement avec ce qu'il va dire.— *ὅτι πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς*, « *que je me suis souvent proposé d'aller vers vous* » (voy. 15,23.24. Cf. 2Cor.10,16. Act.19,21.23,11).— *καὶ ἐκωλύθην ἀχρὶ τοῦ δεῦρο*, « *et j'en ai été empêché jusqu'ici*, » est une incidente que Paul introduit par la copule (voy. des ex. *Fritzs.* I, p. 35), quoiqu'il eût pu l'introduire, non par *μέν... δέ*, mais par l'adversatif *δέ*. Quant aux raisons de cet empêchement, nous ne savons rien de plus que ce que Paul dit 15,20. Voy. encore 2 Cor. 10,15.— *ἵνα* appelait un opt. (*σχοίην*), à cause du passé *προεθέμην*; le subj. s'explique par ce fait que, dans l'esprit de Paul, ce passé n'est pas complètement écoulé, c.-à-d. que Paul n'a pas renoncé à son projet : *il s'est proposé et se propose encore* (voy. Kühner, Gr. II. p. 485). — *τίνα* καρπὸν σχῶ* : *Καρπὸν ἔχειν, avoir du fruit*, en posséder; se dit, soit de l'arbre ou de la terre qui en portent, soit de l'agriculteur qui en recueille, en sorte que l'expression,

* Les *Elz.* lisent *καρπόν τινα*, contrairement aux autorités prépondérantes.

en passant du propre au figuré, peut être envisagée à deux points de vue différents. *a*) Paul se compare à l'agriculteur qui recueille les fruits de la terre, résultat et récompense de ses travaux ; il songe à retirer quelque fruit (*Pél. Martyr*, *Crell*, *Wolf*, *Rosenm. Kop. Flatt*, *Klee*, *Rück. Mey. Krehl*, *Philip. Arnaud*, *Walth. Reuss*, *Godet*). De là, « *afin que j'aie*, c.-à-d. *obtienne* (*ἔχειν = κτᾶσθαι*, Mth.19,16. Hésiod. *Ἔργα* v.126 : *καὶ τοῦτο γέρας βασιλήϊον ἔσχον*. Voy. Kypke, Observatt. etc. II, p.150) *quelque fruit.* » On se demande quel est ce fruit, cet avantage que Paul pense retirer. C'est la jouissance d'avoir contribué à l'avancement du règne de Dieu (*Rück.*); le gain des âmes à l'Evangile (*Crell, Thol. Godet*); la gloire et la joie lors de l'avènement de Christ (1 Thess. 2, 20. *Philip.*), etc., etc.; mais tous ces motifs, plus ou moins intéressés, ne s'accordent guère avec le dévouement de Paul, ni surtout avec le contexte des v. 14,15, où il représente son activité comme un devoir qu'il accomplit. *Mangold*, p.83, pense que ce *τίνα καρπόν* sont les *ἔθνη* qu'il désire convertir ; mais cela ne va, ni avec *καὶ ἐν ὑμῖν*, « *aussi chez vous*, » ni avec la comparaison *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*. Nous croyons plutôt *b*) que Paul se compare à la terre ou à l'arbre qui portent des fruits (opp. à être stérile). De là, « *afin que j'aie* ou *que je porte quelque fruit* » (*ὁ καρποὺς φέρων, καρποὺς ἔχει*). Sous cette forme modeste, il fait allusion aux succès de son apostolat : son activité apostolique n'a pas été stérile (*Orig. Luth. Grot. Kœlln. Fritzs. Heng. Th. Scholt*, p. 97). *Ἔχειν* n'est pas l'équivalent de *παρέχειν;* il garde son sens d' « *avoir*, » tout en devenant synonyme de *φέρειν* (de même Stob. III, p. 373 : *ἡ λύπη δ' ἔχει, ὥσπερ τὸ δένδρον τοῦτο, καρπόν, τὸ δάκρυον*. Eur. Herc. fur. 752 *: ἔχει γὰρ ἡδόνας θνήσκων ἀνὴρ ἔχθρος*). — *καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*, « ***aussi chez vous, comme j'en ai porté aussi chez les autres nations.*** » Le double *καί* indique une sorte de réciprocité : « aussi chez vous, comme chez les autres nations — aussi chez les autres nations, comme chez vous (voy. Hartung, Partikellehre, I p. 126. Winer, Gr. p. 409). *Ἐν ὑμῖν*, « *parmi vous, chez vous*, » se rapporte aux indi-

vidus, soit de la communauté, soit de Rome même : Paul n'entend pas limiter son action apostolique aux premiers seulement (= *καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ*, v. 15). Le *ὑμῖν* est personnel, et non géographique (cont. *Mangold*, p. 84).—*ἔθνη* garde le sens de « *nations païennes*, » car c'est chez les gentils que Paul a missionné, et cela ressort du v. 14, où Paul distingue les nations en *ἕλληνες καὶ βάρβαροι*. Cette parole indique que si Paul désire aller voir les chrétiens de Rome, ce n'est pas simplement pour leur rendre une visite et les fortifier par quelque don spirituel; mais que ce désir se rattache au projet de faire au milieu d'eux toute une œuvre d'évangélisation, comme il a fait à Antioche, à Corinthe et à Ephèse. Ce n'est donc pas l'œuvre d'une visite de quelques jours; il y faudra certainement des mois (voy. 15, 24).

ỳ. 14. Ce projet d'aller évangéliser Rome, est un devoir de la vocation apostolique de Paul. —*Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί,* « *je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et aux ignorants.* » Cette accumulation ne donne pas seulement de l'ampleur à la pensée, elle en fait aussi apercevoir le point de vue. En employant l'opposition, fort usitée chez les anciens (voy. *Wettstein*, h. l. *Kypke*, II, p. 151), de « *Grecs et de barbares*, » Paul désigne sous cette forme tous les peuples, policés ou non; et il confirme que c'est bien au point de vue de la culture intellectuelle et morale qu'il les envisage, quand, pour plus de clarté, il ajoute « *aux savants et aux ignorants.* » Il se doit à toutes les nations, quel que soit leur degré de civilisation ou de culture, n'importe; il a quelque chose à leur apprendre à toutes. On s'est demandé dans quelle classe Paul range les Romains; dans celle des Grecs (*Estius*, *Crell*, *Limb. Kypke*, *Vater*, *Stengel*, *Flatt. Godet*) ou dans celle des barbares (*Reiche*, *Kœlln.*). Paul parle *in abstracto* (*DeW. Mey. Krehl*, *Heng.*) et ne fait qu'énoncer, sous forme d'oppositions, le principe : je me dois à toutes les nations, quelque avancées ou non qu'elles soient; ce qui ne suppose dans son esprit aucune catégorisation spéciale des Romains, et appelle simplement la conclusion : « donc à vous, Romains. »

ỳ. 15. *Οὕτω τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον καὶ ὑμῖν τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι,* « *de là mon empressement à vous annoncer aussi l'Evangile, à vous qui êtes à Rome.* » Le *ὑμῖν* comprend sans doute les lecteurs de l'épître, mais le *καὶ ὑμῖν* indique que Paul ne s'arrête pas à eux, qui sont déjà chrétiens. Paul leur fait part de son plan d'évangélisation : il veut faire à Rome, *pour ceux qui sont à Rome*, ce qu'il a fait dans les autres pays païens. Il envisage ses lecteurs comme résidant à Rome et appartenant à la gentilité. *Οὕτω* ne répond pas à *καθώς* v. 13 (*Orig. Ecum. Grot.*); il signifie « *ainsi* » (plus ordinairement *καὶ οὕτω*, voy. 5,12), c.-à-d. les choses étant de cette manière, mon devoir étant tel; et comme il introduit une conséquence, on le rend par *de là*, *en conséquence*. Ap. 3,16. — *τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον = τὸ ἐμὸν πρόθυμον*, Eurip. Méd. 178 (*Olsh. Mey. Fritzs. Philip. Heng.*). *Τὸ πρόθυμον* revient à *ἡ προθυμία* (voy. Kypke, Observatt. II h. l.; Grimm, Dict.) et *κατά* acc. à *ἐμόν* ou à *ἐμοῦ*, Act. 17, 28 : *οἱ καθ' ὑμᾶς ποιηταί*, vos poètes. 18,15. 26,3. Eph. 1,15. Jos. cont. App. 1,7 : *τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις*, dans notre temps (voy. sur les autres interprétations notre comm. 1843, p. 106).

ỳ. 16. Ce zèle est réel, car (*γάρ*) la crainte de parler à une population instruite, comme celle de Rome, ne l'arrête pas. *Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον**, « *car je n'ai point honte*, non « de l'œuvre de la prédication » (*B-Crus. Th. Schott, Godet*) ni « de la prédication de l'Evangile » (*Mangold*, p. 98); mais *de l'Evangile*, » de la B. Nouvelle elle-même, que je suis chargé d'annoncer, comme le montre le *ἐν αὐτῷ* scil. *εὐαγγελίῳ*, v. 17. *Ἐπαισχύνεσθαί τι;* voy. de même Marc 8,38. Luc 9,26. 2 Tim. 1,8.16. Hébr. 11, 16. D'où viendrait à Paul ce sentiment de honte? Pourquoi cette pensée jetée ainsi en avant et sous une forme négative? Est-ce une litote (*Krehl*) pour dire « car je me fais un honneur de »

* Les *Elz.* ajoutent τοῦ Χριστοῦ, contre l'autorité prépondérante de ℵ A B C D* E G, qques minn. syr. it. vulg. etc. On trouve d'autres variantes (Victorin : Dei. 73 : τοῦτο. ethiop : ejus), ce qui est une marque d'interpolation. L'addition provient de ce que ce même complément se rencontre ailleurs : 15, 29. 1 Cor. 9, 12. 2 Cor. 2, 12. Gal. 1, 7.

(*Kop. Flatt. Olsh.*), ou simplement, « car en général, j'annonce volontiers l'Evangile » (*Kœlln.*)? Cette réflexion est provoquée par les expériences que Paul a faites dans d'autres cités civilisées et savantes. A Athènes, les épicuriens et les stoïciens l'ont traité de bavard, et l'on s'est moqué de lui, pour avoir parlé de résurrection, Act. 17,18.32. Dans sa première épître aux Corinthiens (1,22.23), il dit que l'Evangile est *folie aux Grecs*, aux sages de ce monde. A la fin de sa vie, il recommande encore à Timothée (2 Tim. 1,8) de *n'avoir point honte* de l'Evangile. Annoncer à des populations fières de leur science, Jésus et la résurrection, c'était encourir les sarcasmes des lettrés. Un homme ordinaire aurait pu en rougir; Paul n'en éprouve aucune honte. Cette réflexion faisant suite à ce que Paul a dit, « je me dois aux Grecs et aux barbares (non, aux Grecs et aux Juifs), aux savants et aux ignorants, » il en résulte que les Juifs sont hors de considération ici (cont. *Baur*, p. 378. *Mangold*, p. 98. *Sabatier*, p. 175); et comme elle s'adresse à l'Eglise de Rome tout entière, il en ressort qu'aux yeux de Paul cette Eglise était essentiellement ethnico-chrétienne. — Voici la raison de l'assurance de Paul: *δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι*, « *car c'est la puissance de Dieu à salut pour tout homme qui a la foi.* » Cet Evangile que Paul prêche, — non, l'œuvre de la prédication (*B-Crus. Th. Scholt*, p. 132) ou la prédication (*Mangold*, p. 98. *Godet*) — est 1° une *δύναμις*, « *une puissance*, » c.-à-d. une force, un moyen puissant pour amener au salut (= *ὁ λόγος ὁ δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν*, Jaq. 1,21), 2° *δύναμις θεοῦ*, *la puissance de Dieu* (comp. 1 Cor. 1,18), c.-à-d. la puissance par laquelle Dieu opère (Winer, Gr. p. 232) et amène au salut l'homme qui est impuissant à y arriver par ses propres forces et mérites, comme Paul l'explique (*γάρ*) au v. 17 qui sert de thèse à tout le développement de 1,17-3,23 (voy. v. 17). — *εἰς σωτηρίαν*, « *à salut*, » non pas « salutaire » en général (opp. à « délétère, » *B-Crus. Thol. Th. Schott*, p. 135); mais « *en vue* du salut, *pour amener* au salut » (voy. *εἰς*, 1,5.17, etc.). *Σωτηρία* (R. *σώζειν*, sauver, délivrer) *le salut*, *la*

délivrance par excellence, c.-à-d. le bonheur à venir, la félicité, la Vie éternelle. Il présente ce bonheur comme obtenu par la délivrance d'un danger couru : ce danger, c'est la condamnation de Dieu méritée par les péchés (*σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, 5,9). *Σωτηρία* est opp. à *ἀπωλεία* (Phil. 1, 28. voy. 9, 22) la *perte*, la *ruine*, la *perdition* par excellence, c.-à-d. la condamnation à venir, la privation du bonheur éternel, envisagée sous le point de vue d'un malheur auquel on succombe et dans lequel on trouve sa perte, sa ruine. De même *σώζεσθαι* opp. à *ἀπόλλυσθαι*, 1 Cor. 1,18. 2Cor. 2,15. 4,3. 2Thess. 2,10. Comme on le voit, *σωτηρία* est synonyme de *ζωὴ αἰώνιος* ou *ζωή*, *la vie* par excellence, c.-à-d. le bonheur éternel, la Vie, opp. à *θάνατος*, *la mort* par excellence, c.-à-d. la condamnation, le malheur éternel, la Mort (voy. encore 5,12. 1,32). *Σωτηρία* et *ζωή* d'une part, *ἀπωλεία* et *θάνατος* de l'autre, ne diffèrent que par le point de vue (voy. 10,9.10). La Vie, le bonheur éternel est désigné avec raison dans notre passage par *σωτηρία*, car c'est bien ici le point de vue d'une délivrance. L'homme est considéré comme pécheur, et par suite sous la condamnation méritée par ses fautes. L'Evangile est la puissance de Dieu pour procurer *la délivrance* par excellence, c.-à-d. pour amener au bonheur éternel. Ajoutons enfin que *σωτηρία* est dans un rapport étroit avec *δικαιοσύνη*, ainsi que *σώζεσθαι* avec *δικαιοῦσθαι* (voy. à ce sujet 4,9 et 10,10). — *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, « *pour tout homme qui a foi* » (voy. 3, 22, not. 3). En disant *παντί*, Paul proclame l'universalité, non de sa prédication (*Th. Scholl*, p. 135), mais du salut, par opp. à tout particularisme ; seulement il y a un ordre historique indiqué par *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι*, « *pour le Juif d'abord, puis pour le Grec*, » c.-à-d. à commencer par le Juif. Le salut est pour l'un et pour l'autre, mais si on les compare, c'est pour le Juif tout d'abord (Xén. Symp. 7,4 : *αἱ δ' ἀπὸ τῶν ἐλευθερίων μόχθων ὀσμαί, ἐπιτηδευμάτων τε πρῶτον καὶ χρόνου πολλοῦ δέονται*, réclament de l'exercice d'abord, puis beaucoup de temps, c.-à-d. demandent l'un et l'autre, mais avant tout de l'exercice). C'est

affaire de temps (temporis ordo, *Dam. Olsh. Krehl, Heng. Th. Schott*, p. 134) et de rang (*Ecum. Théoph.: τὸ πρῶτον, τάξεώς ἐστι τιμὴ, οὐ χάριτος πλεονασμός*); le Juif a la priorité (comp. Act. 13, 46). Ce privilège, tout formel, est la conséquence de la vocation d'Israël. C'est à lui que les promesses ont été faites (9,4. 15,8); il en est le dépositaire (3,3), et il est appelé à en connaître la réalisation et à les posséder avant tout autre. Paul reconnaît ce privilège, non seulement théoriquement (*πρῶτον*); mais encore pratiquement, en commençant d'ordinaire par s'adresser aux Juifs dans la prédication de l'Evangile (Act. 3,25.26. 13,46). Le peuple juif, étant le premier dans la jouissance, sera le premier dans la punition (2, 9. 10). *Ἕλληνες* (opp. à *Ἰουδαῖοι,* non à *βάρβαροι* v. 14) désigne toutes les nations païennes (*ἔθνη*) par le nom de celle qui est la plus connue, la plus distinguée et avec laquelle Paul se trouve le plus en rapport (de même Act. 14, 1. 1 Cor. 10, 32, etc.).

℣. 17. Paul explique (*γάρ*) comment l'Evangile est la puissance de Dieu à salut pour tout croyant : *δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ* (scil. *εὐαγγελίῳ*) *ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Remarquons préliminairement que ce v. est un thème que Paul va développer, comme l'indiquent le *γάρ* du v. 18 et l'argumentation elle même. Paul montre (1, 18-32) par les faits que les païens ont péché : ils pouvaient et devaient connaître Dieu; ils l'ont méconnu et sont tombés dans toute sorte de vices ; ils méritent la condamnation divine, la Mort. Puis (2, 1-3, 8) il se tourne vers les Juifs et montre par des faits qu'ils ont péché et sont sous la condamnation divine. Il leur déclare que la circoncision et leurs privilèges tout historiques ne sauraient les garantir. Ainsi (3, 9) païens et Juifs sont pécheurs; l'A.T. même déclare qu'il n'y a point de juste (3,10-19); en conséquence (3,20) aucun homme ne saurait être reconnu juste devant Dieu par la voie des œuvres. Cela posé, Paul annonce (3,21,22) une nouvelle voie de justice, et cette proposition n'est autre que le thème (1, 17) qui revient :

νυνὶ δέ, χωρὶς νόμου, δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται... etc. Nous avons donc ici un passage parallèle, d'où nous pourrons tirer quelque lumière.

Littérature. Voyez sur δίκαιος, δικαιοσύνη, δικαιόω, *Winzer*, progr. Lpz. 1831. — *J. L. Zimmermann*, de vi atque sensu formulæ δικαιοσ. θεοῦ. 2 éd. 1833 — *Usteri*, Paulin. Lehrbegr. Zurich 1834, p. 86. — *Néander*, Gesch. der Planz. etc. II, p. 572 — *Gurlitt*, Stud. u. Krit. 1840, p. 956 (voy. un résumé de cet article dans notre comm. 1843, p. 380) — *Kœstlin*, Jahrb. f. deuts. Theol. 1856, p. 85 — *James Morison*, A critical exposition of the third chapter of Paul's epistle to the Romans, p. 163-200. London 1866 — *Grimm*, Lexicon in libr. N. T. Lips. 1868 — *Bern. Weiss*, Lehrb. der bibl. Theol. p. 247. Berlin 1868.

Δικαιοσύνη θεοῦ : a) Si le gén. est subjectif, *δικαιοσύνη* désigne une qualité de Dieu, *sa justice*, comme 3,5. 9,28, etc. Mais on a bien vite remarqué que ce serait un contre-sens, puisqu'il s'agit ici, non de la punition, mais du pardon des pécheurs[1] : aussi *Théod. Ambrosiast. Abél. Ecol. Martyr. Przypt. Bald. Seml. Morus*, etc. *Usteri*, p. 91, l'entendent-ils de la *bonté de Dieu* (= *χρηστότης, χάρις, ἔλεος*). Le langage autorise-t-il cette traduction? On a essayé (*Usteri*, p. 87. *Immer*, Neut. Th. p. 293) de la justifier en prétendant que *δικαιοσύνη*, צְדָקָה, a dans l'A.T. un sens plus étendu que notre mot de *justice*. On cite des passages dans lesquels l'expression de *justice de Dieu* figure en parallèle avec celles de *bonté* (Ps. 103,17. 119,123. 145,7), de *bénédiction* (Ps. 24,5), de *salut* (Ps. 71,15. 98,4.3). Dieu est *δίκαιος* non seulement en punissant le méchant, mais encore en bénissant l'homme de bien, en sorte que *δικαιοσύνη θεοῦ* peut désigner *la bonté de Dieu*, ou tout au moins l'impliquer (= la justice qui pardonne). Dans ce cas, il faudrait expliquer pourquoi Paul présente cette *bonté* sous le point de vue de *δικαιοσύνη*, c.-à-d.

[1] *Origène* l'entend d'une manière tout à fait étrangère au contexte : « Justitia enim Dei in evangelio revelatur per id quod a salute nullus excipitur, sive Judæus, sive Græcus, sive barbarus veniat. » De même *Wettstein*.

comme un rapport de droit et une relation de justice, quand, précisément ici, il s'agit, non de droit, mais de grâce; non de l'homme de bien, mais du pécheur[2]. Du reste, le gén. ne peut s'entendre subjectivement à cause de l'adjonction *ἐκ πίστεως* : qu'on relie ces mots à *δικαιοσύνη θεοῦ* ou à *ἀποκαλύπτεται*, toujours est-il que la *δικαιοσύνη*, comme qualité de Dieu, ou son *ἀποκάλυψις*, n'a pas sa source dans la foi (*ἐκ πίστεως*) de l'homme. Le fait même d'être conditionnée à la foi montre que cette *δικαιοσύνη* appartient à l'homme, ce qui est confirmé par la citation de l'A.T. qui suit. — *Hofmann* (de même *Volkm.*) retient le gén. subjectif, « la justice de Dieu, » une justice que *Dieu possède;* mais il est contraint par le contexte d'ajouter que c'est en même temps « une justice que *Dieu donne* à l'homme qui a la foi. » Dès lors, pourquoi retenir le gén. subjectif, quand le contexte appelle nécessairement le gén. objectif = la justice que Dieu donne, qui vient de lui? D'ailleurs ce sens de « justice que Dieu possède » ne peut aller avec *ἐκ πίστεως*, et il n'est justifié ni par une prétendue opposition avec *ὀργὴ θεοῦ* v. 22, ni par 2 Cor. 3, 9. 5, 21. Jaq. 1,20. — *b*) Le gén. est objectif. Les uns[3] l'entendent comme gén. auctoris, *la justice qui vient de Dieu*, *que Dieu donne*,

[2] Il y a au fond de cette discussion de mots tout un point de vue religieux dont il faut tenir compte. D'où vient, en effet, ce parallélisme dans l'Ancien Testament? Il vient de ce que l'auteur sacré saisit sous le point de vue de *justice* ce que nous saisissons d'ordinaire sous celui de *bonté*, de *miséricorde*. En effet, les rapports entre Dieu et l'hébreu reposent sur la Loi, c.-à-d. sur le droit; en conséquence, ces bénédictions divines, qui nous paraissent à nous découler de la bonté de Dieu, lui paraissent à lui comme étant également le résultat d'une justice que Dieu lui rend (Ps. 119, 121-128. Ps. 103, 17. Es. 51, 5. 8. 56, 1). L'hébreu se considérait comme y ayant droit par sa vie, et Dieu, en le bénissant, était *juste*, autant que *bon*, il était *fidèle* à ses promesses (Ps. 98, 2. 3). Dans ces parallèles, *δικαιοσύνη* conserve donc sa signification de *justice* et ne prend pas celle de *bonté*, de *miséricorde*, *ἐλεημοσύνη*, comme les LXX ont souvent traduit à tort. Deut. 6, 25. 24, 13. Ps. 23, 1. 24, 25. 103, 6. Es. 1, 27. 18, 17. 59, 16. Dan. 4, 27. 9, 16. (Voy. 3, 26, note 8.)

[3] *Chrys. Aug.* cont. duas epp. pelagian. 3, 20. *Pél. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél :* enarratio, p. 826. *Bèze*, *Corn.-L. Crell*, *Grot. Limb. Beng. Klee*, *Winzer*, progr. *Rück. Reiche*, *Olsh. De W. Mey. Heng. Arnaud*, *Morison*, *Maunoury*, *Gess*, *Godet.* Voy. Winer, Gr. p. 175.

accorde (= ἐκ θεοῦ); d'autres[1] l'expliquent par *la justice qui est telle devant Dieu* (quæ Deo placet vel satisfacit), *qui est recevable ou valable devant lui* (= δικαιοσ. ἐνώπιον τ. θεοῦ, παρὰ τῷ θεῷ) par opposition, dit Fritzsche, p. 47, à cette vaine δικαιοσύνη des Juifs que Paul appelle τὴν ἰδίαν τῶν Ἰουδαίων δικαιοσύνην, 9,3. *B-Crusius* ne se prononce pas entre ces deux formes ; *Thol. Hodge* cherchent à les unir. Cependant il y a entre elles une différence : la première indique de qui vient cette justice, et se rapporte à la question de son *origine;* la seconde indique qu'elle est recevable devant Dieu, et se rapporte à la question de sa *réalité*. Nous devons admettre la première forme. 1° Le gén. objectif ἐνώπιον ou παρά est inusité. On dit, il est vrai, δίκαιος ἐνώπιον τ. θεοῦ, Luc 1,6 ou παρὰ τ. θεῷ, Rom. 2,13 et δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τ. θεοῦ, 3,20 ou παρὰ τ. θεῷ, Gal. 3,11, en parlant de la propre justice de l'homme, précisément parce qu'il s'agit de savoir si cette justice est *réelle* ou *non* aux yeux de Dieu; mais ce n'est pas le cas ici. D'autre part, le gén. auctoris est fort usité, et nous en trouvons même, dans ce cas-ci, la forme complète, Phil. 3,9 : ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη opp. à ἐμὴ δικαιοσύνη. Le passage 2 Cor. 5,21 s'explique très bien par ἐκ (cont. *Thol. Fritzs. Hofm.*) : « *Celui qui n'a pas connu le péché*, *Dieu l'a fait péché* (abst. p. concr.), c.-à-d. il l'a traité comme pécheur *pour nous*, *afin que nous devinssions justice de Dieu* (abst. p. concr.), c.-à-d. justes (non pas de notre propre justice, mais de la justice qui vient de Dieu) *en lui*, » en d'autres termes, pour que nous possédions en lui la

[1] *Luth. Calv. Estius, Scholz, Néander*, p. 350, 352. *Kœlln. Fritzs. Krehl, Philip. Baur*, p. 524. *Walth. Reuss.* Quelques-uns l'entendent de « *la justice que Dieu réclame.* » Ainsi *Hammond :* « Hæc autem justitia Dei... ea est quam Christus docuit esse justitiam nostram, *quam exigit* a nobis sub evangelio ut justificemur *coram Deo*, et quæ opposita est τῇ δικαιοσύνῃ ἐν νόμῳ, quæ sita est in rituum legalium observatione, circumcisione, etc., qua Judæi et judaïzantes se credebant acceptos fore et apud illum justificatos; ac sine qua negabant justificationem obtineri posse. » *Leclerc :* « ea est (justitia) quam Deus acceptam habet propter sacrificium Christi, » et il la définit, « morum sanctitas quæ pœnitentiam sequitur. » Ce point de vue est étranger à la pensée de Paul.

justice qui vient de Dieu. » Quant à Jaq. 1,20, il n'a que faire ici (cont. *Thol. Philip. Hofm.*); il signifie que « la colère de l'homme n'exécute pas la justice de Dieu, » c.-à-d. ce que la justice de Dieu demande. 2° Dans le passage parallèle 3,21, le contexte indique qu'il ne s'agit pas d'une justice recevable devant Dieu, mais d'une justice qui vient de Dieu, car Paul explique cette *δικαιοσύνη θεοῦ*, au v. 24, par *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*, et au v. 26, il dit de Dieu *δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. 3° L'opposition de *δικαιοσ. θ.* à *ἰδία δικαιοσύνη* ou à *δικαιοσ. ἀνθρ.* 10,3, indique (cont. *Fritzs.*) une opposition entre une justice propre à l'homme et une justice lui venant de Dieu (= *ἐκ θεοῦ*), non entre une *vaine* justice et une *vraie*, entre une justice acceptable et une justice non acceptable aux yeux de Dieu. Au fond, la *δικ. ἀνθρ.* ou *ἰδία* est en soi, c.-à-d. quand elle existe réellement, comme la *δικ. θ.*, une *δικαιοσ. ἐνώπιον θεοῦ*, c.-à-d. acceptable devant Dieu (voy. 2,13); seulement, les hommes ne la réalisant jamais, elle n'est, par leur faute, jamais recevable devant Dieu, elle est vaine (Rom. 3,20. 10,5. Comp. Gal. 3,12).

Que faut-il entendre par *δικαιοσύνη θεοῦ*? — L'homme *juste* (*δίκαιος*, צַדִּיק) est l'homme qui, par une obéissance scrupuleuse et constante à la loi (soit la loi mosaïque pour le Juif, soit la loi naturelle pour le païen), parvient à reproduire en lui et dans sa vie, la moralité, la piété, la sainteté, en un mot la perfection exigée par la loi (*τὸ δικαίωμα τ. νόμ.* 8,4). Cet homme, aux termes mêmes de la loi qui promet le bonheur à ceux qui l'accomplissent, peut prétendre aux bénédictions de Dieu et à ses grâces, comme à un dû, car la loi dit : « *Fais ces choses et tu Vivras,* » tu auras la Vie, le bonheur éternel (voy. 10,5. Gal. 3,12). A ce point de vue légal, l'homme *δίκαιος* est l'homme moral, pieux, saint, en un mot l'homme parfait. Celui dont la conduite est opposée, le méchant, le pécheur, l'impie, etc., s'appelle *injuste* (*ἄδικος*, רָשָׁע). De là *δίκαιον εἶναι*, *être juste* (Luc 1,6), c'est être moral, pieux, saint, c.-à-d. parfait selon la loi; et *δικαιοσύνη*, צְדָקָה, *la justice*, désigne la qualité de celui qui est juste, cet

état de moralité, piété, sainteté, etc., en un mot de perfection morale, qui distingue l'homme qui a accompli la loi, qui est juste, Mth. 5,6.20. 6,1, etc. Rom. 6,13.16.18.19.20, etc. : c'est, au point de vue légal, la plus haute notion morale et religieuse [5]. *Ἀδικία*, רֶשַׁע, *l'injustice, la méchanceté*, désigne l'état opposé, Rom. 1,18.29. 2,8. 3,5. 6,13, etc. *Δικαιοῦν*, הִצְדִּיק, *justifier*, c'est reconnaître, déclarer juste, tenir pour juste, et traiter comme tel; au passif, *δικαιοῦσθαι, être justifié*, c'est être reconnu, déclaré juste, être tenu pour juste, et traité comme tel, 2,13. 3,4.20. 4,2, etc. Jaq. 2,21.24.25 [6]. Il se dit de Dieu qui reconnaît dans l'homme la perfection légale, la *δικαιοσύνη* ou le *δίκαιος εἶναι*, et fait de ce *δίκαιος* l'objet de ses bénédictions.

Cette *δικαιοσύνη* est dite *δικαιοσύνη ἰδία* ou *ἀνθρώπου*, « *une propre justice, une justice de l'homme* » (10,3. Phil. 3,9), parce qu'étant le résultat des efforts de l'homme et de sa constante fidélité à la loi, elle se trouve réalisée par sa vertu, et lui appartient en propre : c'est son mérite, et il peut s'en glorifier. Paul l'appelle encore une *δικαιοσ. ἐκ νόμου, ἐξ ἔργων νόμου* ou *ἐξ ἔργων*, « *une justice qui vient de la loi, des œuvres de la loi* ou *des œuvres* » (Phil. 3,9. Gal. 3,21. Phil. 3,6. Rom. 10,5. 9,32. comp. Gal. 2,16. 3,11. 5,4. Rom. 3,20. 4,2), parce qu'étant obtenue par l'observation de la loi et la réalisation des œuvres qu'elle prescrit, elle a pour principe (*ἐκ*) la loi et les œuvres

[5] Il n'y a pas d'expression française qui traduise exactement δικαιοσύνη : les mots *moralité, piété, sainteté* ne le rendent que partiellement et sous un aspect particulier; c'est pourquoi on est réduit à employer le mot de *justice*. De plus, ce mot est devenu d'un usage si courant dans le langage religieux que Paul s'en sert pour désigner la moralité, la sainteté, etc., sous le régime de foi (6, 16. 18. 19. 20, etc.) La même observation s'applique à ἀδικία dans son sens général d'*injustice, méchanceté*.

[6] Δικαιόω n'est guère usité dans le sens factif, *rendre juste* (comme δουλόω, τυφλόω, etc.) On ne peut citer que Ps. 73, 13 : ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου, « j'ai rendu juste mon cœur » (hébreu : « j'ai purifié »). Jér. 3, 11 : ἐδικαίωσε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἡ ἀποστροφὴ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῆς ἀσυνθέτου Ἰούδα, « l'éloignement d'Israël de la déloyale Juda a rendu son âme juste = l'a rendu juste. » Ap. 22,11. T. R. De même en hébreu הִצְדִּיק, Esaïe 53, 11. Dan. 12, 3.

que la loi réclame [7]. Paul établit (1,18—3,20) que tout homme, le juif comme le païen, est pécheur, par conséquent dépourvu de cette justice.

A cette *δικαιοσύνη ἰδία* ou *ἀνθρώπου*, Paul oppose la *δικαιοσύνη θεοῦ* ou *ἐκ θεοῦ*, *la justice qui vient de Dieu* (1,17. 3,21.22. 10, 3. 2Cor.5,21. Phil. 3,9). *Δικαιοσύνη* désigne toujours cette perfection morale, en suite de laquelle l'homme est selon la volonté de Dieu, et conséquemment peut obtenir ses bénédictions et ses grâces dans la vie éternelle; mais cette haute moralité, dont il s'agit ici, *vient de Dieu*, non de l'homme [8]. L'homme ne saurait s'en glorifier (3,27), car, loin d'être l'effet d'aucun mérite en lui, c'est un don, une grâce (5,17). Au lieu de résulter, comme la première, de l'obéissance à la loi et de l'accomplissement des œuvres de la loi, elle résulte de la grâce de Dieu qui pardonne (3,24. 4,5-8) et c'est par la foi qu'elle s'obtient (*δικαιοσ. διὰ πίστεως*, *ἐκ πίστεως*, 3,22. 4,11.13. 9,30.32. 10,6. Comp. 3,26. 28.30. 5,1. 10,6. Gal. 3,24). Elle suppose toujours que l'homme à qui elle est accordée n'a pas accompli la loi, qu'il est pécheur et dépourvu de la *δικαιοσύνη νόμου*; mais qu'il est revenu à Dieu par la foi. *Δικαιοσύνη*, en tant que *δικαιοσύνη θεοῦ* désigne donc cette *justice*, cette *perfection morale* du pécheur qui, par le pardon de Dieu et par sa foi, est déclaré juste, tenu pour juste, et traité de Dieu comme tel. De là, les expressions *δικαιοῦν*, *δικαιοῦσθαι*, *δικαίωσις* ont pris, dans le langage de Paul, un sens spécial et une valeur particulière : *δικαιοῦν*, *justifier*, c'est déclarer

[7] *Erasme* pense que la *propre justice* est une sorte de justice inférieure provenant des observances légales et cérémonielles (Paraph.). Comparant la justice qui vient de la Loi et celle qui vient de la foi, il dit : « illa constat cærimoniis, altera constat fide et obodientia; ac prior illa seu rudimentum est et initium posterioris, perinde ut truncus initium est aliquod futuræ statuæ » (Comm. Rom. 10, 3. 4). Ce point de vue est en contradiction avec les idées de Paul.

[8] Il ne faut pas pour cela traduire δικαιοσύνη par « justification » (*Socin*, *Crell :* « justitia sumitur pro justificatione). Cette traduction et interprétation est non seulement contraire au langage; mais elle a le double tort de voiler l'opposition entre δικαιοσύνη θεοῦ et δικαιοσύνη ἀνθρώπου (10, 3) et de faire confusion avec δικαίωσις (4, 25. 5, 18).

juste, tenir pour juste le pécheur qui a foi en Jésus-Christ et le traiter comme tel (3,26.30. 4,5. 8,30. Gal. 2,16) — δικαιοῦσθαι, (passif) *être justifié*, c'est être déclaré juste, être tenu pour juste et traité comme tel (3,24.28. 5,1.9. 1 Cor. 6,11. Gal. 2,16.17. 3,24. Tit. 3,7) — δικαίωσις, « *la justification* » (4,25. 5,18) c'est l'acte de tenir pour juste et de traiter comme tel.

Cette « justice qui vient de Dieu » est une justice réelle (comp. δίκαιος καθίστασθαι, être rendu juste, 5,19). Deux éléments, l'un objectif et négatif, l'autre subjectif et positif, concourent à sa réalisation. Par la foi, le pécheur est mis en possession du *pardon de Dieu*, qui, par grâce et gratuitement (3,24) ne lui impute pas ses péchés, c.-à-d. les lui pardonne (3,24. 4,6-8.5,17), en sorte que son passé est annulé pour lui, par la miséricorde de Dieu. Mais ce n'est là encore que quelque chose d'objectif et de négatif; il faut, pour que la justice existe réellement dans le pécheur, qu'un élément subjectif et positif intervienne [9]. Cet élément est fourni par *la foi*, à laquelle la justice qui vient de Dieu est conditionnée, car la foi est, au sens de Paul, un retour à Dieu, non de l'intelligence ou de l'esprit seulement, mais avant tout un retour du cœur, provoqué et engendré par l'amour même et par la grâce de Dieu [10]. Voilà l'élément

[9] On peut reprocher aux sociniens et aux arminiens de s'en être tenus à cet élément négatif. *Socin* et *Crell*, prenant *justitia* dans le sens de « justificatio, id est a peccatorum pœnis liberatio, » et *justitia Dei* dans celui de « justificatio quæ a Deo proficiscitur et quæ coram Deo sit » (Rom. 10, 3), n'arrivent à y voir que l'élément tout objectif du pardon : Dieu justifie, c-à-d. pardonne. — *Limborch* définit la δικαιοσύνη θεοῦ « status hominis quo coram Deo justus habetur et tanquam justus tractatur; » ce qu'il explique ainsi : « quia in justificatione, homini a Deo justitia imputatur, recte ille status *justitia* vocatur et justitia Dei, id est justitia quæ est a Deo, seu modus justificationem obtinendi quem Deus hominibus revelavit » : c'est l'état tout objectif de l'homme pardonné. On peut faire le même reproche à Philippi et à tous ceux qui, n'admettant pas l'imputation des mérites de Christ, font de δικαιοῦν un simple « actus forensis. »

[10] Dans la pensée de Paul, la foi est essentiellement mystique, un πιστεύειν ἐν τῇ καρδίᾳ (10, 9), et c'est une erreur grave que commettent les catholiques et les réformés, ainsi que les sociniens et les arminiens, que de ne considérer la foi, dans les écrits de Paul, que comme une *ferme adhésion de l'esprit* ou

subjectif et positif. Dieu *déclare le pécheur juste* parce que, par son pardon et par la foi, le pécheur est réellement rendu juste, réhabilité dans la justice, — et nous pouvons dire avec pleine vérité que cette justice, étant le résultat du pardon et de la grâce de Dieu saisis par la foi, c.-à-d. reçus dans un cœur ouvert par les chauds rayons de la miséricorde de Dieu et touché de sa grâce [11], est bien une *justice qui vient de Dieu*, non de l'homme, de ses efforts ou de son mérite, — et que cette justice est bien *réelle, intérieure et positive*, car le pécheur est réellement devenu juste dans ses sentiments et dans ses pensées. Cette justice est le point de départ, la source d'une vie nouvelle (voy. ch. VI-VIII).

Cette justice n'est ni une *justice imputée* ni une *justice infuse*.

Selon les réformés, la justice qui vient de Dieu, ou plutôt — car ils préfèrent cette traduction — « la justice qui est recevable devant Dieu, » résulte de deux faits qui concourent à la produire : le premier, tout objectif et négatif, c'est le *pardon des péchés* résultant de la mort expiatoire de Jésus-Christ; le second, objectif aussi, mais positif, c'est le *transfert* ou l'*imputation* faite au pécheur de la justice ou des mérites de Jésus. Ces deux éléments objectifs doivent être saisis par la foi, c.-à-d. par une conviction pleine et entière de la vérité de ce pardon et de cette imputation dont le pécheur est l'objet. — Une pareille justice n'est qu'objective, partant extérieure et apparente. Ce manteau des mérites de Christ jeté sur le pécheur peut le faire apparaître juste aux yeux de celui qui ne regarde qu'à l'extérieur, mais il ne le constitue pas juste intérieurement : on ne saurait moralement être juste de la justice d'un autre. C'est d'autant plus vrai que la foi, réduite à la pure croyance, manque de l'élément mystique qui seul peut amener réellement un changement dans le cœur [12].

une pure croyance (voy. πίστις, 3, 22). Cet intellectualisme empêche complètement de comprendre les pensées de Paul.

[11] Voy. sur la manière dont naît la foi, 5, 10, note 5.

[12] Nous parlons purement au point de vue de l'enseignement, car souvent

D'après saint Paul, ce que Dieu *n'impute pas* à l'homme, ce sont *ses péchés* (3,24.4,6-8.5,16.17.2 Cor.5,19) et ce qu'*il lui impute à justice*, c'est *sa foi* (4,3.9.22.23); jamais il ne parle de l'imputation des mérites de Christ aux pécheurs (voy. 5,18, note 1) et Calvin a bien raison de s'étonner (Comm. 3,22) que Paul appelle constamment cette justice la « justice de Dieu, » et ne l'appelle jamais la « justice de Christ » (voy. notre Comm. 1843, p. 388).

Les catholiques romains statuent aussi deux éléments concourant à la production de cette justice qui vient de Dieu. Le premier est identique à ce qu'enseignent les réformés, tandis que le second, qui est subjectif et positif, est une justice que Dieu *infuse* ou répand *surnaturellement* dans le pécheur avec la foi, par le rit du baptême. Cornelius a Lapide (Comm. 3, 21) : « Justitia Dei, i. e. justificatio, qua nos Deus *a peccatis absolvit, infundendo nobis suam justitiam*, i. e. gratiam, charitatem, aliasque virtutes. » — Nulle part, dans Paul ni ailleurs, il n'est parlé d'une justice infuse, ni d'un Dieu qui infuse sa justice. Ce prétendu surnaturel n'est que du magisme, quelque chose de contre nature, qui viole et brise également les lois de la conscience et celles de l'esprit et du cœur. Le rit du baptême ne confère ni la justice ni la foi (voy. 6,3-11).

ἐν αὐτῷ (sc. *εὐαγγελίῳ* et non *παντὶ τῷ πιστεύοντι*, *Ambrosiast. Michelsen*, Stud. u. Krit. 1873. p. 325) *ἀποκαλύπτεται*, « *la justice qui vient de Dieu y* [dans l'Evangile] *est révélée :* » elle était inconnue, l'Evangile la fait connaître (voy. *ἀποκαλύπτειν*, 3,21). Le présent (*ἀποκαλύπτεται*), parce que Paul envisage le fait en lui-même, abstraction faite du temps. — *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* : à quoi lier ces mots ? — A *ἀποκαλύπτεται*? C'est l'opinion de *Heng.* qui cite à l'appui Luc 2,35: *ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλ. καρδιῶν διαλογισμοί*, « afin que les pensées soient dévoilées de (*ἐκ* = en les faisant jaillir de) bien des cœurs. » Cet exemple va à fin con-

dans la pratique, les choses se passent différemment, parce que le cœur se met de la partie, alors même que la doctrine ne l'y a pas convoqué; il corrige heureusement les erreurs de la théorie.

traire, car on ne saurait traduire : la justice qui vient de Dieu y [dans cet Evangile] est révélée *en la faisant jaillir* ou *en jaillissant* « de la foi. » — *Hofm.* dit que « la justice de Dieu y est révélée par (ἐκ) la foi, » en ce sens que cette justice demeure *cachée* à celui qui ne reçoit pas l'Evangile avec foi; mais c'est « la possession » de la justice de Dieu, non « sa révélation, » qui lui est fermée. — *Mey. Fritzs. Godet* sous-entendent οὖσα, πορευομένη; mais si l'on traduit « la justice qui vient de Dieu y est révélée *comme procédant de* (= οὖσα, πορευομένη ἐκ) la foi, » il semble que la révélation ne porte plus que sur le fait de procéder de la foi, non sur la δικαιοσ. θεοῦ elle-même : ce qui ne saurait être. Ἐκ πίστεως caractérise la δικαιοσύνη θεοῦ (voy. 10,6) et doit l u être rapporté (*Crell, Hammond, Keng. Kop. Thol. Rück. Reiche, Olsh. B.-Crus. Krehl, Philippi*) de même que dans le passage parallèle 3,22. On objecte qu'il faudrait l'article (δικαιοσ. θ. ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτ. ἡ ἐκ πίστεως). Sans doute, si δικαιοσύνη était seul (δικαιοσύνη ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτ. ἡ ἐκ πίστεως); mais avec le déterminatif θεοῦ, c'est impossible, car il semblerait qu'il y a deux sortes de δικαιοσ. θεοῦ, ou tout au moins il aurait fallu répéter δικ. θεοῦ, ce que Paul n'a pas fait. Cela dit, comment faut-il entendre ἐκ πίστεως εἰς πίστιν? Une classe nombreuse de commentateurs croient que ἐκ... εἰς indiquent un mouvement, *de... à*. Dans ce cas, les deux termes sont ordinairement différents, et le passage de l'un à l'autre est compréhensible. Comment donc l'entendre ici? *a*) Les uns admettent que πίστις est envisagé sous deux aspects différents (*Orig.* ex fide Vet. Testamenti ad fidem novam evangelii. *Théod :* a fide prophetis adjungenda, ad fidem Christo habendam. *Tert :* ex fide legis in fidem evangelii. *Ambrosiast :* ex fide promittentis in fidem hominis credentis. *Aug :* ex fide annuntiantium, in fidem audientium; de spir. et litt. 11. etc.). *b*) D'autres y ont vu un *crescendo* dans le degré de la foi, le passage d'une foi imparfaite à une foi plus parfaite (*Clem. Al.* str. 5,1. *Aug :* ex fide obscura in claram visionem in cælis; quæst. evang. 2, 39. *Théoph. Luth. Mél. Calv. Bèz. Corn.-Lap. Grot.*

Klee, *Kœlln. Maunoury*). *c*) Enfin, comme le texte n'autorise pas ces distinctions, des commentateurs ont pensé que Paul voulait marquer, par deux termes identiques, que le mouvement avait lieu dans la foi et n'en sortait pas; en sorte que ἐκ πίστ. εἰς πίστ. (= par la foi pour la foi) serait une répétition d'intensité pour dire « uniquement par la foi, » sans aucune participation des œuvres (*Wolf*, *Turr :* fidem esse veluti initium et finem in opere justificationis. *Beng. Kop. Hodg. Baur*, p. 536. *Godet*). Toutes ces interprétations sont contraires au langage. On doit disjoindre ἐκ πίστεως de εἰς πίστιν et les envisager séparément. — ἐκ πίστεως n'offre pas de difficulté : « *la justice qui vient de Dieu par la foi*, c.-à-d. par le principe de la foi. » La préposition exprime une nuance qui a sa valeur : ἐκ indique que Paul envisage le *principe* (témoin l'expression ὁ ἐκ πίστεως, 3, 26. 4, 16. voy. 2, 8. comp. 14, 23); διά gén. qu'il parle du *moyen* (διὰ πίστ. Ἰησ. 3, 22. Gal. 2, 16 ou διὰ τ. πίστ. 3, 25. 30, etc.), le dat. (πίστει 5, 2. πίστ. δικαι. 3, 28) qu'il désigne la *manière*, le *mode*. Dans notre passage, Paul envisage la question au point de vue du principe, la Foi, par opposition à un autre principe, les Œuvres (ἐξ ἔργων ou ἐξ ἔργ. νόμου). Dans le passage parallèle 3, 22, Paul envisage la foi comme moyen (διὰ πίστ. Ἰ. Χρ.) Quant à πίστις, « la foi, » c'est une confiance pleine et entière en celui qui est l'objet de cette foi; elle est de sa nature un sentiment du cœur (voy. πίστις 3, 22). — εἰς πίστιν, pp. « *en vue de la foi*, » c.-à-d. pour amener à la foi (*Crell*, *Hammond*, *Limb. Heum. Seml. Cram. Flatt*, *Kœlln. Mey. Fritzs. Krehl*, *Heng. Thol.* voy. εἰς, 1, 5) : le but, pour lequel la justice qui vient de Dieu est ἐκ πίστεως, est précisément de *provoquer la foi* chez les hommes en les détournant (et c'est vraisemblablement la pensée qui dicte à Paul cette réflexion assez insignifiante au premier coup d'œil) de cette autre voie, la voie des œuvres, qu'ils suivent maintenant et qui ne saurait les mener à la δικαιοσύνη. D'après *Reiche*, εἰς πίστιν signifierait « en vue de la foi, » c.-à-d. *pour la foi :* c'est pour la foi que la δικαιοσύνη est réservée, c'est en vue d'elle qu'elle est

donnée, — ou, selon *Reuss*, *à la foi* qu'elle est assurée; et, comme il est clair que ce ne peut être pour la foi en elle-même, mais pour ceux qui la possèdent, on a l'abstrait pour le concret (cf. *ἡ ἀσέβεια = οἱ ἀσεβεῖς* 1, 18. *ἡ ἀκροβυστία = οἱ ἀκρόβυστοι* 2, 26.27. *ἡ ἐκλογή = οἱ ἔκλεκτοι* 11,7) en sorte que *εἰς πίστιν* revient à *εἰς τοὺς πιστεύοντας* (de même *Seb. Schmid*, *Rosenm. Morus*, *Geissl. Olsh. DeW. Philip. Arnaud*, *Reuss*, Th. ch. II, p. 105). Mais, outre que la figure de rhétorique n'est pas évidente, il faudrait l'article, *εἰς τὴν πίστιν*.

Après avoir déclaré (v. 16) que « l'*Evangile est la puissance de Dieu pour le salut de tout homme qui a la foi*, » Paul en donne la raison v. 17, c'est que « *dans cet Evangile se trouve révélée* » la voie, jusqu'ici inconnue aux hommes, qui les conduira réellement au salut : c'est *la justice obtenue*, non par le principe de la loi et des œuvres de la loi, qui en réalité n'a produit que des pécheurs et n'a abouti qu'à la condamnation, — mais *par* un principe nouveau, *la foi*, l'abandon du cœur (voy. *πίστις* 3,22). Seulement, cette justice n'est pas comme celle à laquelle l'homme aspirait sous l'ancien régime, une *δικαιοσύνη ἀνθρώπου*, c'est une *δικαιοσύνη θεοῦ*, une *justice qui vient de Dieu*. Paul pose cette affirmation comme un thème qui demande à être expliqué et développé; ce qu'il va faire dès le v. 18; mais auparavant il sent le besoin de l'appuyer d'une déclaration de l'A. Testament.

Καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Citation d'Habacuc, 2,4. L'hébreu porte « par *sa* foi, » et les LXX « par *ma* foi, » c.-à-d. par la foi en moi, l'Eternel. Dans la citation, 1° Paul dit d'une manière générale « par la foi, » pour mettre en relief le principe. 2° *ζήσεται* se rapporte à la Vie à venir, au bonheur éternel. Cela ressort de la liaison du v. 17 avec le v. 16, dont il est l'explication et où il est dit que « l'Evangile est la puissance de Dieu *à salut*. » Dans l'hébreu, il s'agit de la vie heureuse ici-bas, sous la bénédiction de Dieu. 3° Si nous envisageons le sens même de la citation relativement au thème de Paul, nous pouvons dire qu'il lui est opposé par un certain côté. En effet,

dans le thème, *la foi* est envisagée comme procurant, non la δικαιοσ. ἀνθρώπ., mais la δικαιοσ. θεοῦ, c.-à-d. comme source de pardon et moyen de salut; elle suppose donc l'homme pécheur, privé de la δικαιοσ. ἐξ ἐργ. νόμου. ou ἀνθρώπου. Dans l'original hébreu, la foi est envisagée comme source, non de la δικαιοσύνη θεοῦ, mais de la δικαιοσύνη ἀνθρώπου, et cause du bonheur dont l'homme jouit, c.-à-d. qu'elle suppose l'homme juste. Cependant il faut noter, d'autre part, que dans la citation comme dans le thème la justice est attribuée à la foi, et que c'est là l'idée, le principe que Paul tient à documenter. Plusieurs commentateurs (*Bèze*, *Grot. Limb. Winzer*, *Rück. Kœlln. Olsh.DeW.Hodge,Mey.Fritzs. Walther,Reuss*) traduisent « le juste par la foi, Vivra » (=ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως, ζήσεται, *Griessb.*). Mais ce sens ne saurait être admis (cf. Hébr. 10,38), parce que, dans ce cas, il aurait fallu dire : ὁ ἐκ πίστ. δίκαιος (2,27.7,4.10,6 etc.). De plus, cette traduction présente une idée fausse. Entendre que c'est l'homme juste par la foi qui Vivra, par opposition à l'homme juste par ses œuvres, c'est supposer que Paul nie à l'homme juste par ses œuvres d'obtenir la Vie : ce qui est faux. Paul pose, au contraire, comme principe ferme, que l'homme juste par ses œuvres, Vivra (10,5. Gal. 3,12); ce qu'il conteste, au nom de l'expérience, c'est qu'un tel homme existe (1,18-3,20), partant il affirme l'impossibilité d'arriver réellement à la Vie par la voie des œuvres. Il faut donc traduire : « *Comme il est écrit : Le juste Vivra par la foi.* » Seulement, il faut se garder de dépasser la pensée de Paul, qui, dans cette citation, n'a vraisemblablement pour but que d'appuyer le principe général, que *c'est la foi qui est pour l'homme la source de la justice et de la Vie*, c.-à-d. du bonheur temporel, dans l'ancienne économie où il s'agissait du temps présent; du bonheur éternel, dans la nouvelle économie où il s'agit du temps à venir.

Cette déclaration de l'A. T., à propos de la vérité fondamentale de l'Evangile, marque l'intention positive de montrer qu'au fond l'A. T. a des paroles qui confirment le point de vue évan-

gélique. Ce qu'il y a de curieux, c'est que dans le passage parallèle, 3,21, la même pensée est reproduite plus explicitement encore, sous la forme *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν*, et qu'enfin elle est développée dans une digression au ch. IV : tout cela est prémédité. Si l'on rapproche cette manière de la déclaration faite au début même de la lettre, *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν*, etc., on reconnaîtra que ce procédé atteste incontestablement une préoccupation de Paul.

§ 1. Les païens ont perdu toute propre justice par leurs œuvres, et mérité la condamnation de Dieu. I, 18-32.

℣ 18. Pour établir (*γάρ*) que l'Evangile, où se trouve révélée la justice qui vient de Dieu par la foi, est bien la puissance de Dieu à salut (v. 16.17), Paul commence par démontrer que les hommes par eux-mêmes, c.-à-d. par leurs œuvres, sont impuissants à parvenir à la justice et à la Vie : ils n'aboutissent qu'à la condamnation, à la Mort. Il envisage d'abord les païens. — *Ὀργὴ θεοῦ* désigne, non la *punition* (causa pro effectu, *Théod. Crell*, *Klee*, *Scholz*) mais la *colère de Dieu*, opposée à *ἀγαπὴ θεοῦ*, l'*amour de Dieu*. C'est une expression humaine appliquée à Dieu, pour exprimer d'une manière populaire et faire comprendre deux rapports opposés et réels, dans lesquels l'homme se trouve avec Dieu. L'homme qui fait le mal a le sentiment très net et très juste qu'il ne peut pas être l'objet de l'*amour* de Dieu qui est saint, mais qu'il est l'objet de son déplaisir et de son repoussement, ou, pour parler humainement et populairement, de son *courroux*, de sa *colère :* il y a aussi une sainte colère. Cette répulsion ou colère de Dieu se manifeste dans la vie par le châtiment : mal et malheur, péché et misère sont indissolublement liés par Dieu même, qui en poursuit, ici-bas déjà, la réalisation. Au contraire, *ἀγαπὴ θεοῦ*, l'*amour de Dieu*, désigne, d'une manière humaine et populaire, cette tendance de Dieu à

rapprocher de soi, à s'unir, et par suite à bénir, tout ce qui fait sa volonté, le bien. — *ἀποκαλύπτεται ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν : Ἀποκαλύπτεσθαι* indique proprement le passage de l'inconnu au connu : le voile qui empêchait de voir est levé (voy. 3,21). C'est le contexte, non le verbe, qui indique s'il s'agit d'une révélation naturelle ou surnaturelle, alors même que Dieu (Mth. 16,17) est le sujet du verbe (cont. *Philip.*). — *ἀπ' οὐρανοῦ* se lie, non à *θεοῦ* (*Heum. Rosenm.*) ou à *ὀργὴ θεοῦ* (*Bèz. Crell, Paulus, Reiche*), ce qui exigerait l'article (*τοῦ* ou *ἡ ἀπ' οὐραν*,) mais à *ἀποκαλύπτεται* « *se révèle, se fait connaître du ciel,* » où Dieu est censé résider et d'où part tout ce qui vient de lui. Il fait pendant à *ἐν αὐτῷ* (*εὐαγγ.*) *ἀποκαλύπτ.* v. 17, et indique non « la majesté de Dieu irrité » (*Beng. Mey.*), mais une dispensation providentielle (Jean 3,27). — *ἐπί* acc. en tombant *sur* — *πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν* « *toute impiété et toute méchanceté.* » Par suite du rapprochement des deux mots, *ἀσέβεια* se rapporte spécialement aux péchés appartenant au domaine religieux et *ἀδικία* à ceux qui appartiennent au domaine moral et social (comp. *οὕτως ἀσεβεῖς καὶ παρανόμους ὄντας*. Lysias. Busir. 17), quoique tous deux, employés à part, puissent avoir une signification plus ample (voy. *ἀσεβής*, 4,5 et *ἀδικία* même v.). Cette distinction est observée dans le développement qui suit. De là, « *la colère de Dieu se révèle*, se dévoile *du ciel* en tombant *sur*, c.-à-d. *contre toute impiété et toute méchanceté.* » Le prés. *ἀποκαλύπτεται* est-il un présent actuel (opp. à passé ou futur) ou un présent de durée (à présent comme hier, comme demain, comme toujours)? La solution dépend de celle-ci : Quelle est cette révélation de la colère de Dieu, dont Paul parle? — Paul ne le dit pas. On pourrait croire (*Thol. Usteri*, p. 17, *Rück. Kœlln. De W. Mey. Fritzs. Krehl, Th. Schott*, p. 144, *Sabat.* p. 175, *Godet*), à cause de *διὸ* v. 24 et de *διὰ τοῦτο* v. 26, que le développement du v. 19-32 indique précisément cette révélation de la colère de Dieu; mais si l'on y regarde de près, on verra que tout ce développement n'est que la constatation du fait d'impiété (v. 19-23) et de celui de

méchanceté (v. 24-32), dont les hommes se sont rendus coupables, non l'exposé des châtiments que Dieu fait tomber sur les hommes impies et méchants. De plus, si l'*ὀργὴ θεοῦ* se manifeste contre l'*ἀδικία* comme contre l'*ἀσεβεία*, son *ἀποκάλυψις* ne peut pas consister dans le fait d'avoir lié l'*ἀδικία* à l'*ἀσεβεία*. Cela étant, nous estimons qu'il ne s'agit point ici de la révélation de la colère de Dieu dans la *conscience* (*Wolf*, *Reiche*, *Hodge*) ni dans l'*A. T.* (*Erasm. Flatt*), ce qui ne cadre pas avec *οὐρανοῦ*, ni dans l'*Evangile*, en sous-entendant *ἐν αὐτῷ εὐαγγελίῳ* (*Mél: in evangelio divinitus tradito. Corn.-L. Grot. Heum. Seml. Beneck. Maunoury*), puisqu'il s'agit des païens, ni par les fléaux venant du ciel, comme grêles, tempêtes, etc. (*Pél.*); mais seulement par les malheurs et les misères de toutes sortes, qui sont la suite naturelle et providentielle (voy. *ἀπ' οὐρανοῦ*) du péché, le châtiment de Dieu sur les désordres des hommes, qui en font ici la douloureuse, mais salutaire expérience. *Ἀποκαλύπτεται* est donc un présent de durée. D'autres commentateurs (*Kop. Philip. Ewald*, d'après *Chrys. Théod. Ecum.*) ont donné à *ἀποκαλύπτεται* le sens d'un futur certain : « *la colère de Dieu se révélera certainement du ciel*, » et y ont vu une allusion au jugement dernier (2,5); dans ce cas, le futur était nécessaire. — *ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*. Il y a ici plusieurs mots dont le sens doit être déterminé par le contexte. — 1° *Ἀλήθεια* désigne ici la vérité envisagée au point de vue religieux, la vérité relative à Dieu et à ses perfections qui se révèlent dans la nature. Cela ressort des v. 19. 20. — 2° *Κατέχειν τὴν ἀλήθειαν : κατέχειν*, prop. *tenir* de façon à être maître de, à empêcher de faire, etc. Ainsi *tenir* son cheval, Xén. Symp. 2,15, *tenir* le navire, Act. 27,40; — *retenir*, *arrêter*, empêcher d'arriver, de se faire jour, 2 Thess. 2,6.7. De là *retenir, arrêter la vérité*, l'empêcher de se faire jour, l'étouffer (de même v. 25). Il s'agit, en effet, de gens qui ont fermé les yeux à cette *vérité* si évidente dans la nature, qu'elle se reflète dans leur conscience, et qui l'ont empêchée de s'épanouir en eux (voy. v. 19.20). C'est le pre-

mier acte d'*ἀσεβεία*; le second consiste à adresser leur adoration à des bêtes, etc. ***Erasm. Kop. Geissler*** l'entendent de gens qui *possèdent* (*κατέχειν*, 1 Cor. 7,30. 2 Cor. 6,10) *la vérité* avec injustice, c.-à-d. qui connaissent la vérité, savent quelle est la volonté de Dieu, et néanmoins pèchent. Mais Paul, loin de supposer dans ces hommes la possession de la vérité, leur reproche, au contraire, d'avoir méconnu la vérité (de même v. 28). — 3° *Ἀδικία*, *l'injustice*, envisagée ici subjectivement, la *méchanceté*, dans son sens général (1,29.3,5.6,13 etc. Voy. 1,17). De là, *ἐν ἀδικίᾳ*, non pas *injustement* (=*ἀδίκως*, *Calv. Bèz. Turr. Rosenm. Thol. Reiche, Godet*), car il va de soi qu'on ne saurait étouffer la vérité *δικαίως*; mais, « *par méchanceté, méchamment,* » c.-à-d. par le fait de la méchanceté existante en eux = *dans leur méchanceté : ἐν* est instrumental. Ces hommes, parvenus à l'âge où la vérité religieuse aurait dû leur arriver par la contemplation des œuvres de Dieu, sont sans réceptivité pour la vérité : la méchanceté ferme leur cœur à la conscience de Dieu, si bien que leurs yeux ne sont plus frappés des merveilles de la création, et leur intelligence ne distingue plus les choses les plus évidentes, même la vérité qui s'est révélée à leur conscience.— 4° *Ἀνθρώπων* est déterminé par la caractéristique *τῶν τ. ἀλήθ. ἐν ἀδ. κατεχόντων*, et le développement montre que ce sont les païens, les idolâtres. L'article avec le part. est bien une caractéristique (de même, 2, 1.4,23.8,4, etc.) et ne revient pas à « *parce que* » (cont. *Th. Schott*. p. 142). Cette caractéristique est opposée à celle des Juifs (2,17-23) qui eux, *possèdent* la vérité, l'*enseignent*, et font précisément le contraire.

℣ 19. *Διότι* (= *διὰ τοῦτο ὅτι*, à cause de ceci, que) indique une considération à l'appui de ce qui vient d'être dit, comme explication ou justification, « *attendu que, vu que.* » Paul montre par deux considérants, subordonnés l'un à l'autre, que c'est avec raison que la colère de Dieu se révèle du ciel contre l'impiété et l'immoralité de ces hommes, qui, dans leur méchanceté, étouffent la vérité. Par le premier considérant (v. 19. 20), il

prouve que cette vérité leur est manifeste, *attendu que* (*διότι*) Dieu a fait tout ce qu'il faut pour cela; par le second (v. 21-23), il montre qu'ils sont inexcusables, *attendu que* (*διότι*) ils ont étouffé cette vérité et se sont montrés impies. — *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ : Γνωστός* signifie 1° *connu*, notus, Act. 1,19. 2,14. etc. opp. à *ἄγνωστος*, *inconnu*, Act. 17,23. De là, *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* — *a* (gén. obj.) : « le connu de Dieu, » c.-à.-d. ce qu'on connaît de Dieu, *la connaissance qu'on a de Dieu*. — *b* (gén. subj. : « le connu de Dieu, » c.-à-d. ce que Dieu connaît, *la connaissance que Dieu a de...* De ces deux significations, la première seule peut être admise ici. (*Vulg :* quod notum est Dei. *Beng. Reiche, De W. Mey. Philip. Winer* Gr. p. 220). Jamais *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ne peut signifier *τὸ γινώσκειν τὸν θεὸν = ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ*, l'action de connaître Dieu, la connaissance de Dieu. (Voy. notre Comm. 1843, p. 131, contre *Fritzs. Thol.* ainsi que *Chrys. Théod. Ernesti, Geissl. Krehl*). 2° *Γνωστός*, comme verbal de *γινώσκειν*, signifie encore « *à connaître*, *qui peut être connu*, *connaissable*. » De même *ὁρατός, νοητός, αἰσθητός,* etc. (voy. Wyttenb. Phæd. p. 205. Buttm. Gr. § 102) Sir. 21,7 : *γνωστὸς μακρόθεν ὁ δυνατὸς ἐν γλώσσῃ*, le gueulard peut être connu, est reconnaissable de loin. Act. 4,16 : *ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονε δι' αὐτῶν πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλὴμ φανερὸν, καὶ οὐ δυνάμεθα ἀρνήσασθαι,* qu'un miracle, qui peut être connu, c.-à-d. bien reconnaissable, ait été fait par eux, c'est évident pour tous les habitants de Jérusalem, et nous ne pouvons le nier. On ne peut traduire qu'un miracle connu (notum), car *φανερόν* ne serait plus qu'une tautologie. Les profanes emploient souvent *γνωστός* dans cette acception ; Xén. Hell. 2,2,44 : *εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι ἀληθῆ λέγω ὧδε ἐπισκέψασθε,* s'il n'est pas à connaître, si l'on ne peut connaître autrement que... Plat. Theat. § 202. B. Dans Plat. Rep. V, § 478. A. B. *τὸ γνωστὸν* désigne plusieurs fois « ce qui se peut connaître » opp. à *δοξαστόν,* « ce qui se peut seulement opiner. » Soph. Edip. R. 362. Arrien, Epict. diss. 2,20.4. — C'est au contexte à décider laquelle de ces significations doit être

admise ici. Or, quand Paul dit *τὸ γνωστὸν*, veut-il parler d'une connaissance existant réellement chez les païens? Le contexte montre que non, car Paul reproche précisément aux païens de n'avoir pas connu Dieu (v. 28). Nous devons donc traduire, avec la plupart des commentateurs, « *ce qui se peut connaître de Dieu,* » non « *ce qui est connu de Dieu.* » Remarquons de plus, que Paul parle uniquement des païens, de sorte que le *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ* ne se rapporte qu'à la connaissance de Dieu dite naturelle (voy. v. 20). Ce qui tient à la révélation prop. dite est ici hors de cause. — *φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς : Φανερός*, *manifeste, visible*, opp. à *κρυπτός*, *caché*, ne veut pas dire qu'une chose soit connue (*Arnaud*), ni qu'on en ait pris connaissance; il indique seulement qu'elle est exposée au grand jour, à la vue, si bien que tous peuvent la connaître, s'ils le veulent (voy. *φανερόω*, 3, 21). *Δηλὸς*, « *évident*, » opp. à obscur, douteux, où l'on ne voit pas bien clair, indique un degré dans la clarté. — *ἐν αὐτοῖς*, non « *parmi eux*, » (*Grot :* multis inter ipsos. *Wettst.*), mais « *en eux, au dedans d'eux.* » En retenant ferme le sens de *φανερός*, qui indique que tout a été fait pour la connaissance, mais qui ne signifie pas que les hommes aient ouvert les yeux à cette manifestation, *τὸ γνωστ. τ. θεοῦ φανερ. ἐστιν ἐν αὐτοῖς*, signifie donc que « *ce qui se peut connaître de Dieu est manifeste en eux*, » dans leur conscience.

La preuve (*γάρ*) que « c'est manifeste en eux, » c'est que *ὁ θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε*, « *Dieu le leur a manifesté.* » L'aoriste indique un fait qui a eu lieu et se reproduit (*ἐφανέρωσε* = a manifesté, manifeste et manifestera). Le v. 20 nous apprend que c'est en faisant briller dans la création ses perfections invisibles, que Dieu le leur a manifesté. En effet, le spectacle grandiose et magnifique de la nature fait naître dans l'âme de l'homme qui se livre naïvement à cette contemplation, des impressions, des pensées et des sentiments, qui sont la *manifestation* (*φανέρωσις*) *de Dieu au dedans* de lui. Cette manifestation interne, reflet de la manifestation externe, apprend aux hommes qu'il y a un créa-

teur tout-puissant et divin. Mais les hommes que la méchanceté (*ἀδικία*) a envahis, et dont elle a troublé la vue, ne savent pas voir ni reconnaître ce qui est *manifeste en eux*, de sorte qu'ils repoussent toute vraie connaissance de Dieu (= *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ*) : ce sont, selon l'expression de Paul, *ἄνθρωποι, οἱ τὴν ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες*. C'est leur faute s'ils ont méconnu Dieu, l'ont ravalé au rang de la créature, et une faute inexcusable. Telle est la suite des idées exposées par Paul.

℣ 20. *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ*, « *en effet, les choses*, c.-à.-d. *les perfections invisibles de Dieu,* » et non « actiones Dei invisibiles » (*Théod. Grot. Fritzs.*), comme cela ressort du détail : *ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Le pluriel (*τὰ ἀόρατα*), parce qu'il y a pluralité de perfections. L'expression *ἀόρατα* est choisie pour faire antithèse aux œuvres visibles qui manifestent ces perfections. — *τοῖς ποιήμασι καθορᾶται* — non *τοῖς ποιήμασι νοούμενα*, *Hofm.* — « *se voient par ses ouvrages.* » L'expression *τὰ ἀόρατα... καθορᾶται* est pittoresque, et Paul l'explique en ajoutant *νοούμενα* « *saisies par l'esprit,* » c.-à-d. qu'elles se voient avec les yeux de l'esprit. — *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* se lie, non à *ἀόρατα αὐτοῦ* (*Socin*), mais à *καθορᾶται*, et l'on ne doit pas traduire, comme *Luth. Wolf, Heum. Morus* : « se voient *par* la création du monde » (*ἀπό*, Mth. 7,16.20.24,32. Arist. de mund. 6 : *πάσῃ θνητῇ φύσει γενομένος ἀθεώρατος, ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται ὁ θεός*) car ce ne serait qu'une répétition, puisqu'il y a déjà *τοῖς ποιήμασι*; mais on doit traduire « se voient *dès* la création du monde » (*ἀπό*, Mth. 25,34. Marc 10,6.13,19. Rom. 15,23, etc.), c.-à-d. dès qu'il y a eu un monde à contempler et des hommes pour le contempler. Pensée importante : Paul indique qu'en tout temps cette manifestation de Dieu a été visible à l'homme. Comp. Act. 17, 23-28.14,15-17.1 Cor.1,21. Jean 1,5.—*ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης* sont en apposition (= savoir, Act.13,1) à *τὰ ἀόρατα*; ils spécifient ce que la contemplation de la nature éveille dans la conscience de l'homme : c'est d'abord « *sa puissance éternelle,* » puis « *sa divinité.* » *Θειότης* (de *θεῖος*, divin) « *la divinité,* »

c.-à-d. cette réunion de caractères ou d'attributs qui constituent ce qui est divin (*θεῖος*), l'ensemble des perfections divines, — et non « la sainteté » (*Flatt*), « la bonté » (*Thol.*), « la majesté » (*B.-Crus. Heng.*) ou « la spiritualité » (*Hofm.*). On s'attendait (*τε* préparant un *καί*) à l'énoncé de quelque autre perfection, la sagesse, par exemple; mais Paul, au lieu d'entrer dans le détail, comprend toutes les autres perfections dans le terme général de *divinité*. C'est souvent, en effet, ce qu'on éprouve dans le spectacle de la nature : la pensée de la puissance du Créateur se détache assez clairement la première, par le sentiment de notre petitesse en face de l'immensité de la création, puis le reste se confond dans une impression générale (voy. des citations d'auteurs profanes dans *Wettstein*, h. l.). — *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους : Εἰς*, acc. indiquant ordinairement un but, le résultat à atteindre (1,5.10,10), il en est de même de *εἰς τό*, inf. Dans ce cas, il est synonyme de *ἵνα*, et s'en distingue en ce qu'il indique un but prochain, immédiat, comme en français *pour*, inf., se distingue de *afin que*. D'autre part, comme *εἰς*, acc., se dit aussi d'une conséquence ou d'un résultat atteint (Act. 10,4. Rom. 6,16.19.8,15.13,14. 1 Cor. 11,17. 2Cor. 2,16, etc.) *εἰς τό*, inf., a aussi le sens *ἐκβατικόν* = *de sorte que*, Rom. 3,26.4,11.16.18.7, 5.8,29. 2 Cor.8,6. Luc 5,17 (cont. *Mey. Heng. Hofm. Godet*). Plusieurs commentateurs (*Chrys. Erasm. Mél. Calv. Bèz. Beng.*) rapportent *εἰς τό* à *ἐφανέρωσε*, « *Dieu le leur a manifesté... pour qu'ils soient inexcusables.* » Cette liaison ne saurait être admise, parce que *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ*, etc., étant l'explication directe de *ἐφανέρωσε*, ne peut être une parenthèse (cont. *Griessb. Knapp*, etc.). *Meyer*, qui retient l'idée de but (*εἰς τό* = *ἵνα*), reconnaît la justesse de cette observation; en conséquence il lie *εἰς τό* à *τὰ γὰρ ἀόρατα... καὶ θειότης*; mais comme une intention, un but ne saurait être accordé à qqchose d'inanimé, *εἰς τό* doit avoir le sens *ἐκβατικόν* = « *de sorte que* (*Vulg* : ita ut, *Ecum. Théoph. Crell, Scholz*) *ils sont inexcusables.* » C'est une réflexion qui se lie à ce qui précède, puisque c'en est la conséquence ; mais qui s'en dé-

tache pour se lier étroitement par *διότι* au développement suivant. Le contexte justifie notre point de vue, car l'explication donnée au v. 21 ne fonde pas l'intention de Dieu de les rendre inexcusables, mais expose seulement la faute des hommes.

ỳ 21. Voici pourquoi ils sont inexcusables : *διότι*, « *attendu que, vu que* » (voy. v. 19) — *γνόντες τὸν θεόν* : Paul rappelle en deux mots ce qu'il a expliqué v. 19. Il s'agit de cette connaissance intérieure, reflet de cette manifestation extérieure, qui apprend aux hommes qu'il y a un être créateur, tout-puissant et divin (voy. v. 19). De là, « *quoique* (le part. est concessif, 1,32) *ils connussent Dieu,* » c.-à-d. eussent intérieurement conscience de lui — *οὐχ... ἐδόξασαν* (scil. *αὐτόν*) *ἢ εὐχαρίστησαν* (scil. *αὐτῷ*) « *ils ne l'ont point glorifié* » c.-à-d. ne lui ont pas rendu l'honneur, la gloire (Sir. 7,27) soit en paroles, soit en actions (1 Cor. 6,20), « *ou béni,* » c.-à-d. ils ne lui ont point témoigné leur gratitude par des actions de grâce. La glorification et les actions de grâce sont deux éléments essentiels de l'adoration et du culte : c'est le témoignage rendu à sa grandeur et à sa bonté. De là, « *ils ne l'ont ni glorifié ni béni* » — *ὡς θεόν* « *comme* (= tanquam, ni plus ni moins que, Eph. 5,1.8.15) *Dieu* qu'il est. » Cette expression est jetée en avant et rapprochée de *θεόν*, pour faire sentir que s'il y a eu chez les païens adoration et actions de grâce, ça n'a pas été pour Dieu *comme Dieu*, c.-à-d. comme ils le lui devaient en sa qualité de Dieu, de Créateur tout-puissant et divin. — *ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν* : *Ματαιοῦσθαι* (pp. *être vain;* voy. *μάταιος*, 8,20) agir en insensé, dire ou faire des choses folles, insensées, absurdes (1 Sam. 13,13. 26,21), se dit particulièrement de ceux qui s'adonnent au culte des idoles (= *μάταια*, 2 Rois 17,15. Jérém. 2,5. Act. 14,15). De là, « *mais ils ont déraisonné dans leurs raisonnements.* » *Διαλογισμός* se dit prop. des *pensées* qu'on roule en soi-même, Luc 5,22. 6,8. 24,38, et généralement des *pensées*, Luc 2,35. 9,46.47. Jaq. 2,4. Mth. 15,19. Marc 7,21. Rom. 14,1. Il désigne aussi *les raisonnements* qu'on se fait, 1 Cor. 3,20. Clem. R. 1 Cor. 21 : *Ἴδωμεν πῶς ἐγγύς ἐστιν*

(*ὁ θεός*), *καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν, οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιούμεθα*. ***Rück. Fritzs.*** repoussent à tort ce dernier sens, qui est si conforme à l'étymologie. Ce mot se prend ordinairement en mauvaise part, et même, tout seul, il signifie des *idées* (folles) Luc 24,38, des *arrière-pensées*, Phil. 2,14. 1 Tim. 2,8. Le sens de « *raisonnement* » (*Bèz. Thol. Krehl, Heng.*) doit être préféré ici, parce qu'il est plus en rapport avec *σόφος* v. 22. — *καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία* exprime un renchérissement sur ce qui précède; « *et leur cœur inintelligent s'est enveloppé de ténèbres.* » La lumière et les ténèbres figurent ici la lumière et les ténèbres spirituelles, c.-à-d. la vérité et l'erreur. *Καρδία, le cœur*, qui est le siège des sentiments, est aussi envisagé comme le siège de l'entendement, de l'intelligence (2 Cor. 4,6. Eph. 1,18; de là, *συνιέναι τῇ καρδίᾳ*, Mth. 13,15. *νοεῖν τῇ καρδίᾳ*, Jean 12,40. *ἐπαχύνθη ἡ καρδία*, Mth. 13,15. *πωροῦν τὴν καρδίαν*, Jean 12,40, etc.). Paul n'envisage encore ici (voy. v. 22. 23) que les égarements de l'esprit (cont. *Godet*). C'est au v. 24 (*διό*) qu'il considère la corruption du cœur. Parce que les hommes n'ont pas su discerner la vérité manifeste en eux (*τὸ γνωστ. τ. θεοῦ φανερ. ἐν αὐτοῖς*), attendu que l'*ἀδικία* avait émoussé leur sens réceptif, les clartés de la vérité se sont de plus en plus éteintes et les ténèbres de l'erreur les ont complètement enveloppés. Ainsi se trouve justifié ce qu'a dit Paul v. 18, *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κάτεσχον*. Suit la mention de leurs erreurs.

℣ 22. *Φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*, « *tout en se disant* (*φάσκειν*, prétendre) *sages, ils sont devenus fous.* » *Σοφός* (voy. 16,19) *sage*, opp. à *μωρός, fou*, qui n'a pas de sens, qui a perdu la raison. *Μωραίνεσθαι, être fou, bête*, dire ou faire des choses qui n'ont point de sens.

℣ 23. *Καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν...* « *et ils ont changé* (l'aor. parce que le fait se reproduit) *la gloire* (c.-à-d. l'éclat que jettent sur Dieu ses admirables perfections) *du Dieu* (*ἄφθαρτος* pp. qui ne se détruit, ne se corrompt pas, immortel, 1 Tim. 1,17. opp. à *φθαρτός*, qui se détruit, se corrompt, mortel;

voy. *φθορά*, 8, 21 ; Paul n'emploie jamais *ἀθάνατος*) *immortel* » — non pas « incorruptible » (*Godet*) : cette expression n'est point « une protestation anticipée de cette dégradation, » c'est un détail destiné à accentuer le contraste relativement à l'homme (op. *φθάρτου ἀνθρ.*) fait pourtant à l'image de Dieu (1 Cor.11,7) — « *en, dans...,* » non *contre, pour* (= *ἀντί*, *Rück.*) ou *par* (*ἐν* instrumental, *Mey. Philip.*). Comme ce changement n'est en réalité qu'une méconnaissance de la gloire de Dieu, qui la fait disparaître aux regards des hommes en lui substituant une autre image, et non en la faisant réellement passer à un état différent, Paul dit, non *εἰς*, comme v. 26; mais *ἐν*. De même v. 25. Ps.106,20 : *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτοῦ ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἐσθίοντος χόρτον*. Soph. Ant. 936. — *ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου* : *Ὁμοίωμα, image, représentation matérielle* d'êtres ou d'objets quelconques, pourvu que cela ressemble (= דְּמוּת, 2 Chr.4,3. Es.40,18 : צֶלֶם, 1 Sam.6,5. תַּבְנִית, Deut.4,16.17.18), puis *image, ressemblance, similitude*. *Εἰκών, ονος, ἡ*, prop. *portrait, effigie*, Mth.22,20, et généralement *figure, image*, etc. (= *ὁμοίωμα*, 1 Sam.6,4.11). Comment entendre *ὁμοίωμα εἰκόνος*? C'est une emphase, selon *Wolf, Heum. Carpz. Rosenm.* qui l'assimilent à simulacrum iconicum, « un portrait parlant » (Suet. Calig. 22. Plin. liv. 34. H. N. 50. *ἀγάλματα εἰκονικά*, Athénée, 5, 8); c'est un pléonasme, d'après *Grot. Flatt, Rück. Reiche, De W. Mey. Fritzs. Philip.*, pour mieux accentuer l'idée; (comp. Eph.1,19. 2 Thess.2,8. Luc 1,78. Col.3,12). *Ἐν ὁμοιώματι* (gén.) revient à l'adj. *ὅμοιος*, d'où *ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθ. ἀνθρ.* = *ἐν εἰκόνι ὁμοίᾳ τῇ εἰκόνι φθαρτοῦ ἀνθρ.*, « *en une image semblable à celle de l'homme mortel.* » De même 8, 3 : *ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμαρτίας* = *ἐν σαρκὶ ὁμοίᾳ τῇ σαρκὶ ἁμαρτίας*. Phil. 2,7 : *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* = *γενόμενος ὅμοιος τοῖς ἀνθρώποις*. Paul a remplacé l'adj. par le subst. parce que l'idée de ressemblance est celle sur laquelle il appuie tout particulièrement (de même 6, 4 : *ἐν καινότητι ζωῆς* = *ἐν καίνῃ ζωῇ*, 7, 6). — *καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν*, « *des oiseaux, des quadrupèdes et des repti-*

les. » En écrivant ces lignes, Paul pensait apparemment au culte grec, où l'image de l'homme est donnée aux dieux, et au culte égyptien, où l'ibis, le bœuf Apis, les serpents, etc. sont adorés. (Voy. *Grot. Wettst.* Comm. h. l.). L'adoration des idoles, représentations de l'homme et des animaux, que les uns s'imaginaient être habitées par la divinité, tandis que les autres les considéraient comme des dieux, est bien l'expression manifeste de la *folie* des hommes et de leur *ἀσέβεια.*

ỷ 24. Suivent les conséquences de l'idolâtrie : c'est l'*ἀδικία* (v. 18) sous toutes ses formes. *Διὸ* * (= quamobrem), « *c'est pourquoi,* » c.-à-d. parce qu'ils ont étouffé cette conscience de Dieu et qu'ils ont adressé leur adoration à des créatures, en un mot, à cause de leur *ἀσέβεια,* — *παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς... εἰς ἀκαθαρσίαν* « *Dieu les a livrés à l'impureté* » (*ἀκαθαρσία*, *impureté, impudicité*, 6,19. 2 Cor. 12, 21. Gal. 5,19, etc). Les hommes ont été entraînés toujours plus loin et plus bas, de l'*ἀσέβεια* à l'*ἀκαθαρσία*. Des exégètes (*Orig. Chrys. Théod. Pél. Ambrosiast. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Hammond, Przypt. Limb. Leclerc, Turr. Seml. Rosenm. Kop. Flatt. Klee, Scholz, Maunoury,* etc.) ont pensé que cette expression de « *livrer* » faisait Dieu auteur du mal, en conséquence ils ont admis que *παραδιδόναι* était l'équivalent de *abandonner, laisser à*, (= permittere in, *εἴασεν*), soit que *παραδιδόναι*, traduction de נָתַן, ait comme lui, par hébraïsme, la double signification de *livrer* et de *permettre* (Job 9,18. Act. 14,26), soit que ce fût le résultat d'une manière orientale de présenter, comme action directe de Dieu, ce qui est dans le cours naturel des choses, ou simplement une manière de parler [1]). D'autres exégètes, au

* *Elz. Tisch.* 7. *Mey. Fritzs. Philip. Thol. Godet* ajoutent *καί*, contrairement à ℵ A B C, plus. minn.; syr.-psch. copt. vulg. arm. Orig. Dam. Aug. Pél. Ambrosiast. — *Griessb.* tient l'omission seulement pour probable. *Lachm. Tisch.* 8 rejettent *καί* et avec raison; ce mot irait très bien ici (voy. 4, 22) et l'on ne s'expliquerait pas pourquoi, s'il existait primitivement, on l'aurait omis dans un aussi grand nombre d'instruments, soit orientaux, soit occidentaux.

[1] « Comme l'on dit : Son argent l'a perdu, pour dire qu'il s'est perdu par

contraire, ont retenu ferme le sens de « *livrer* » et ont déclaré que cette manière de présenter l'action de Dieu devait être admise telle qu'elle est indiquée (voy. par ex. l'endurcissement de Pharaon,9,17). Nous pensons aussi que cette forme a sa valeur et qu'elle doit être retenue, en conséquence nous nous posons la question : Comment cette action de Dieu s'accorde-t-elle avec nos notions de liberté de l'homme et de sainteté de Dieu?

Il est une *loi divine* qui régit les faits moraux; c'est que plus l'homme se donne au vrai et au bien, plus il lui devient facile de le connaître et de le pratiquer; de même, plus il s'adonne au faux et au mal, plus la passion s'empare de son cœur, trouble son intelligence, plus il se sent entraîné dans cette voie et y fait des pas rapides; c'est le *développement* (processus) *du bien* et le *développement du mal*. Ces deux développements se nient l'un l'autre, en ce sens que la puissance pour l'un devient du même coup impuissance pour l'autre. On voit par là que la vie de l'homme se compose, non pas de moments indépendants et sans liaison entre eux; mais, au contraire, de moments qui se lient, se tiennent et s'appellent d'autant plus puissamment et irrésistiblement que la série, dans un sens ou dans l'autre, a été plus longue et plus uniforme. D'ailleurs, comme tout est un dans l'homme, sentiments, pensées et volontés, tout se met à l'unisson et participe à cette direction générale. Voilà les faits tels que l'expérience les donne.

Or, dans ce développement, apparaît, d'un côté, *la liberté de l'homme*, qui, dans chaque moment, se décide pour le bien ou pour le mal, et entre ainsi librement dans l'une ou dans l'autre direction. Une excitation au péché se présente-t-elle, la conscience morale est là, qui s'oppose en présentant à l'homme le devoir, c.-à-d. la volonté de Dieu. Si l'homme l'écoute et obéit,

le mauvais emploi qu'il a fait de son argent. L'expression de Paul reviendrait à dire : qu'ils se sont livrés eux-mêmes à l'impudicité, parce qu'ils en avaient le mauvais désir, car Paul ajoute : au milieu des convoitises de leurs cœurs. » *Ecumenius*. Voy. 11, 8.

cette conscience morale se renforce par sa victoire même : plus elle est écoutée, plus elle devient délicate et puissante, plus l'intelligence s'affine, plus l'homme sent se développer en lui contre le mal une opposition, une répugnance, une aversion qui finit par devenir invincible. Si, au contraire, l'homme étouffe cette réaction de la conscience, le mal devient plus puissant par ses succès mêmes : l'intelligence se trouble, le cœur devient toujours plus insensible aux appels et aux reproches de la conscience ; l'homme la réprime, la foule et acquiert toujours plus de facilité pour avancer dans la connaissance, l'amour et la pratique du mal. D'un autre côté, dans ce développement, comme loi de l'ordre moral, c.-à-d. comme loi posée et maintenue par la volonté divine, apparaît l'*action vivante de Dieu.* C'est Dieu qui a établi ce *développement*, qui le veut et le maintient ; c'est sa loi : il veut que ces ténèbres morales et spirituelles croissent et s'épaississent à mesure qu'on s'éloigne de lui, par opposition à cette lumière morale et spirituelle qui croît à mesure qu'on se rapproche de lui, et il agit pour qu'il en soit ainsi. Son action se révèle dans cette clairvoyance ou dans ce trouble de l'intelligence, dans cette puissance ou dans cet affaiblissement de la volonté, dans cette pente de plus en plus inclinée, qui a été donnée au bien et au mal, qui entraîne toujours plus fortement et finit par être une inclinaison irrésistible, qui, après une longue persistance dans l'une des voies, celle du mal par exemple, semble à l'homme lui-même comme une force étrangère qui l'entraîne et l'emporte, malgré les résolutions d'une volonté devenue impuissante [2]. Ainsi Dieu ne saurait être tenu pour oisif ; « *il agit sans cesse* » et donne à ses lois leur exécution. En ce sens, il y a action de Dieu.

De ces faits donnés par l'expérience résultent deux points de vue également vrais et qu'on doit retenir tous deux : 1° Le point de vue subjectif ou philosophique. On part de l'idée de la liberté de l'homme et l'on considère cette action et cette réac-

[2] Paul a bien exprimé le point culminant de ce développement, 7, 18. 19.

tion intérieure, cette lutte pour le bien ou cet endurcissement de la conscience, ce mouvement moral ou immoral comme le résultat et le produit de la volonté propre et libre de l'homme. On dit que l'homme *endurcit son cœur* (Ex. 8,11.15.28.9,34. 1 Sam. 6,6. 2 Chr. 36,13. Zach. 7,12. Ps. 95,7.8. cf. Hébr. 3,8. Rom. 2,5) ou que *son cœur s'endurcit* (Ex. 7,13.22. 9,7.35); que les hommes *se rendent l'oreille dure* pour ne pas entendre (Zach. 7,11), ou qu'*ils se livrent eux-mêmes* (ἑαυτοὺς παρέδωκεν, Eph. 4,19) aux désordres. On parle alors de l'action de Dieu comme d'un « *permettre,* » d'un « *laisser,* » Act. 14,16 : c'est lui qui, dans les âges passés, a laissé (εἴασε) toutes les nations suivre leurs voies. Job. 9,18 : οὐκ ἐᾷ γάρ με ἀναπνεῦσαι. 2° Le point de vue objectif ou religieux. On part de l'idée de la volonté et de l'action divine s'exprimant dans ce développement toujours plus entraînant du bien et du mal. A ce point de vue, cette action et cette réaction intérieure, cette clairvoyance comme ce trouble qui s'empare de l'esprit, cette délicatesse croissante comme cet endurcissement de la conscience, en un mot ce progrès croissant et entraînant vers le bien ou vers le mal, apparaissent comme le résultat et le produit de la volonté divine. On parle de l'action de Dieu comme d'un « *livrer* » (Rom. 1,24.26); on dit qu'*il endurcit le cœur* de l'homme (Ex. 7,3.9,12. 10,1.20.27. 14,4.8.17), qu'*il rend son intelligence obtuse*, *son oreille dure*, qu'*il aveugle ses yeux* (Es. 6,9.10 cf. Jean 12,37-40), ou bien qu'*il lui donne des yeux pour ne pas voir, des oreilles pour ne pas entendre* (Rom. 11,8), *un esprit d'étourdissement* (Rom. 11,8). Sirac (4,11) parle de même de la sagesse : Σοφία υἱοὺς αὐτῆς ἀνύψωσε καὶ ἐπιλαμβάνεται τῶν ζητούντων αὐτήν, et v. 19 : ἐὰν ἀποπλανήθῃ, ἐγκαταλείψει αὐτὸν καὶ παραδώσει αὐτὸν εἰς χεῖρας πτώσεως αὐτοῦ. Les anciens avaient fait la même observation et tenu le même langage : « Quos vult perdere, Jupiter dementat prius. »

Les faits tels que nous les avons exposés montrent que ces deux points de vue ne sont pas contradictoires. En conséquence il faut les retenir tous deux : prendre l'un pour exclure l'autre,

c'est également s'éloigner de la vérité. On ne doit jamais presser l'un aux dépens de l'autre; il faut, au contraire, montrer — comme cela a lieu en effet[3] — que lorsque les auteurs sacrés parlent à l'un des points de vue, c'est en admettant, non en excluant l'autre.

Il est bien naturel que ce dernier point de vue, qui est le point de vue religieux, se retrouve dans les auteurs sacrés : son absence surprendrait. Il est à peine besoin d'ajouter que c'est le point de vue de Paul dans notre passage[4]. Les hommes ont fermé volontairement les yeux à cette connaissance de Dieu, que Dieu même leur donne dans la contemplation de ses œuvres ; de plus, ils ont porté leurs hommages et rendu leur culte à des bêtes, des brutes, aussi Dieu les a-t-il *livrés* (*παρέδωκεν*) à la *méchanceté* (*ἀδικία*). La volonté de l'homme n'a plus été maîtresse et les hommes ont été entraînés, emportés par ce développement de plus en plus irrésistible, auquel Dieu a soumis le mal ; une faute en a appelé une autre et ils ont été se ruant dans tous les excès. L'Aor. *παρέδωκε*, indiquant un fait qui se reproduit, laisse le temps indéterminé (cont. *Kœlln.* p. 57) et favorise par sa signification le point de vue que nous venons de présenter.

ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, non « *à* » (= *εἰς*. *Vulg :* in desideria. *Orig. Aug. Pél. Ambrosiast. Ps.-Ans. Luth. Bèze, Corn.-L. Grot.*), ni « *par* » (= *ἐν*, instrumental. *Erasm. Estius, Glœckl. Krehl, Godet*), ni « *avec* » (= *διά*, gén. voy. 2,27. *Fritzs. Philip.*), ni « *suivant* » (*ἐν* = secundum, pro, *Flatt*) ; mais « *dans, au milieu des convoitises de leurs cœurs,* » c.-à-d. le cœur tout plein de convoitises. *Ἐν* marque l'état dans lequel ces hommes se trouvent (v. 27 : *ἐν τῇ ὀρέξει.* Eph. 2,3. Ps. 81,13). Cette méchanceté (v. 18 : *τὴν ἀλήθ. ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*) qui leur a fait étouffer la vérité que Dieu avait rendue manifeste à leur con-

[3] Ainsi l'Ancien Testament, qui dit que « *Dieu endurcit le cœur de Pharaon,* » dit également que « *Pharaon s'endurcit lui-même.* » Voy. les passages cités plus haut.

[4] Quant au mode d'action, nous n'en savons autre chose que ce que l'ex-

science, et les a rendus impies, est devenue un cœur plein de convoitises, qui les entraîne rapidement aux derniers degrés du mal; à l'*ἀσέβεια* s'est jointe l'*ἀδικία* sous toutes ses formes : en dégradant Dieu, l'homme, du même coup, se dégrade lui-même. — *τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν αὐτοῖς*: Τοῦ*, inf. ne dépend pas de *ἀκαθαρσίας* (= *l'impureté d'être déshonorés*, c.-à-d. l'impureté qui consiste à être déshonorés; *Fritzs. Mey. Thol. Winer* Gr. p. 305), parce qu'on ne peut pas dire dans ce sens « l'impureté de, » et que ce déshonneur est la conséquence de l'impureté, non l'impureté même. *Τοῦ*, inf. exprime ici, non l'intention ou le but, « *afin de* » (*Vulg* : ut. *Pél. Ambrosiast. Martyr, Bèze, Estius, Grot. Rück. De W. Philip. Heng. Hofm. Godet*), mais le résultat (6,6. 7,3. 8,12. 11,8. etc. Act. 7,19), comme *ποιεῖν* v. 28. *Ἀτιμάζεσθαι* étant usité, non au moyen (*Vulg. Bèze, Estius, Grot. Scholz, Hodge, Hofm.*) mais au passif, nous traduisons : « *de sorte que leurs corps*, ou *leurs personnes sont déshonorées.* » — *ἐν αὐτοῖς*, non « d'eux-mêmes » (= sua sponte, cogente nemine, *Grot.*) mais « *en eux-mêmes*, » c.-à-d. en leurs corps, en leurs personnes mêmes. *Ὑφ' αὐτῶν*, « par eux-mêmes, » indiquerait que ce sont eux-mêmes qui infligent à leurs personnes ce déshonneur; *ἐν αὐτοῖς* indique que ce déshonneur est inhérent à leurs personnes mêmes, une souillure qui s'attache à leurs propres corps; comp. 1 Cor. 6, 18. De là, « *de sorte que le déshonneur s'est attaché à leurs propres personnes.* » *Erasm. Martyr, Crell, Beng. Flatt, Thol. Klee, Rück. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Walther, Arnaud* ont fait *ἐν ἑαυτοῖς* ou *αὐτοῖς* équivalent de *ἐν ἀλλήλοις* (Marc 10,26. Jean 12,19, etc.), « les uns par les autres. » (comp. v. 27). Cela affaiblit la pensée, car « entre eux »

périence nous en apprend. Or, quel qu'il soit, celle-ci nous dit clairement que nous sommes libres et responsables; mais il est évident que plus l'homme avance dans le sentiment religieux, plus l'action de Dieu se présente à lui comme vivante et directe par la puissance de la communion de Dieu sur son cœur.

* Les *Elz.* lisent *ἐν ἑαυτοῖς*, auquel on doit préférer *αυτοις*, d'après א A B C D, etc.; ce qui donne *ἐν αὐτοῖς*, (*Lachm. Tisch.*), ou mieux *ἐν αὑτοῖς*.

s'entend de soi-même dans ce sujet, et n'accentue pas le déshonneur comme le reproche d'avoir souillé sa propre personne.

ỳ 25. Paul rappelle la faute des païens pour faire ressortir la justice du *παρέδωκε*. *Οἵτινες* (= quippe qui), relève la qualité, « *eux qui*, » ces gens qui, gens tels qu'ils (1,32.6,2.9,4. Kühner, Gr. p. 497) — *μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει* : si Paul s'était borné à dire *μετήλλ. τ. ἀλήθειαν ἐν τῷ ψεύδει*, tout serait clair ; « *ils ont changé la vérité en mensonge*, » c.-à-d. qu'en reconnaissant pour Dieu ce qui ne l'est pas, cette qualification de Dieu, qui est vérité quand elle s'applique à Dieu, n'est plus que mensonge. De même Philon, de Vit. Mosis : *ὅσον ψεῦδος ἀνθ' ὅσης ἀληθείας ὑπηλλάξαντο..... οἱ τὸν ἀληθῆ θεὸν καταλίποντες τοὺς ψευδονύμους ἐδημιούργησαν, φθαρτοῖς καὶ γενητοῖς οὐσίαις τὴν τοῦ ἀφθάρτου πρόσρησιν ἐπιφημίσαντες*. Mais, au lieu de *τὴν ἀλήθειαν*, Paul dit *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ*. Ce gén. est objectif et signifie, non « la vérité qui vient de Dieu, » (gén. auctoris, *Wolf*, *Kœlln.*), que Dieu leur a manifestée, car il n'est pas question ici de l'origine de cette vérité, « ni la vérité qui conduit à Dieu » (*Krehl*); mais « *la vérité qui a Dieu pour objet*, » soit qu'il faille entendre par là la vérité qui n'est vérité qu'autant qu'elle a Dieu pour objet, soit qu'il faille y voir seulement la vérité religieuse. La forme est bien plus expressive par l'adjonction de *τοῦ θεοῦ*, qui fait apparaître l'Etre, à qui les hommes ont si fortement manqué. C'est à tort que *Mey*. *Philip*. *Heng*. prétendent que le gén. *τοῦ θεοῦ* doit être entendu comme dans *δόξα τοῦ θεοῦ* v. 23, attendu que « *ἀλήθεια* n'est pas ici, comme *δόξα*, qqchose que Dieu a, mais qqchose que l'homme a, quand il est un adorateur de Dieu» (*Hofm.*). La plupart des commentateurs font *τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ* = *τὸν ἀληθινὸν θεόν* (comme *ἐν καινότητι πνεύματος* = *ἐν καίνῳ πνεύματι*, 7,6) et *τὸ ψεῦδος* = *τὰ ψευδῆ εἴδωλα* (abst. pro conc.), en se fondant sur ce que *ψεῦδος* = שֶׁקֶר, s'emploie quelquefois pour désigner abstraitement l'idole menteuse : Esaïe 44, 20. Jér. 3,10. 13,25. De là, « *ont changé le vrai Dieu en idole menteuse*. » C'est recherché, et il est difficile d'admettre, l'une

sur l'autre, deux formes de rhétorique différentes. Pourquoi, d'ailleurs, quitter déjà le sens abstrait, puisque c'est contraire à la fin même du v. où Paul passe à l'idée concrète. *Meyer* traduit « la vraie réalité divine, » et *Hengel* « vera Dei existentia, » pour conserver la forme abstraite, quoique cela revienne au fond à *τὸν ἀληθινὸν θεόν* ; mais *ἀλήθεια* ne saurait avoir ici cette acception. « La *vérité*, c'est le monothéisme, et le *mensonge*, c'est l'idolâtrie polythéiste.» *Reuss*. — *καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα : Σεβάζεσθαι* (*ἅπαξ λεγ.* = *σέβεσθαι*) *vénérer*, *adorer*, se rapporte aux sentiments intérieurs, tandis que *λάτρευειν*, *adorer*, *servir*, se rapporte au culte prop. dit. *Ἡ κτίσις*, « *la créature* » (voy. 8,19) opp. à *ὁ κτίσας*, « *le créateur*.» *Παρά*, acc. se dit prop. de ce qui dépasse ou outrepasse; de là, *a*) *au delà de*, *par delà* (voy. 12,3), puis *en comparaison* (= præ): il s'emploie après un verbe comme comparatif de supériorité (voy. 14,5). De là, « ont adoré et servi la créature *au delà* ou *en comparaison* du créateur, » c.-à-d. plus que ou préférablement au créateur (*Vulg*: potiusquam. *Pél. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Grot. Beng. Wettst. Rosenm. Klee, Rück. Kœlln. De W. Hodge, Krehl, Heng. Walther, Maunoury*). Mais cette interprétation n'est pas conséquente avec le contexte, qui représente les païens comme n'ayant rendu aucun culte au créateur. *b*) On peut passer au delà sans s'arrêter, passer outre (= præter) — ou même sans s'arrêter où il aurait fallu s'arrêter, en transgressant. Dans ce dernier cas, *παρά* se traduit par *contrairement à*, *contre*, *par opposition à* (*παρὰ φύσιν*, v. 26, *παρὰ τὴν διδαχήν*, 16,17); de là, « ils ont adoré la créature *contrairement*, *par opposition* au créateur » (*Kop. Flatt*, *Fritzs.*). Mais comme Paul présente le paganisme comme un abandon de Dieu, plutôt que comme une hostilité prop. dite, la première alternative nous paraît préférable. « Ils ont adoré la créature *en passant outre*, c.-à-d. *en laissant là* le créateur » (*Dam: ἀφέντες*, *Ambrosiast:* præterito, *Cypr:* relicto, *Leclerc*: neglecto creatore. *Bèze, Estius, Crell. Seml. Bœhm. Thol. Scholz, Reiche, Olsh. Mey. B.-Cr. Philip. Godet*) Eus.

Præp. evang. 8,9 : Les Israélites sont invités à vivre *ἀπολελυμένοι ματαίων δοξῶν, τὸν μόνον θεὸν καὶ δυνατὸν σεβόμενοι παρ' ὅλην τὴν κτίσιν*, c.-à-d. détachés des superstitions et adorant le Dieu unique et puissant, *en passant outre*, *en laissant là* toutes les créatures. *Thol.* cite Hérod. 9,33 : *παρὰ ἓν πάλαισμα ἔδραμε νικᾶν Ὀλυμπίαδα*. Jacob. Antol. p. 695 : *θήριον εἶ παρὰ γράμμα* (le nom de *Μάρκος*, en laissant *μ*, est *ἄρκος*, ours). — *ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· Ἀμήν*, « *qui est béni éternellement*, » c.-à-d. le seul vrai et éternel objet des actions de grâces et de l'adoration des hommes. *Amen!* est le souhait qu'il en soit toujours ainsi = *Ainsi soit-il!* Le sentiment religieux de Paul, froissé par cette conduite des païens, sent le besoin de protester en donnant gloire au Créateur.

℣ 26.27. Paul revient aux conséquences de l'idolâtrie, pour faire sentir, par quelques traits extrêmes, l'égarement moral où elle a conduit. *Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας*, « *en conséquence Dieu les a livrés à des passions de déshonneur*, » c.-à-d. honteuses, infâmes (gen. qualitatis. Phil. 3,21. Hébr. 1,3, etc.). Dans leur méchanceté, ils ont abandonné Dieu; Dieu, pour les châtier, les livre à leur méchanceté même, qui les entraîne de plus en plus : le principe se développe et porte ses fruits (voy. *παρέδωκεν*, v. 24). — *αἵ τε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν·* v. 27. *ὁμοίως* τε καὶ*

* Ainsi lisent *Elz. Griessb. Tisch.* 8, d'après ℵ B E K L, minn. syr.-psch. éth. Ephr. Ecum, tandis que *Lachm. Tisch.* 7, *Thol. Reiche, De W. Mey. Fritzs. Philip.* préfèrent *δέ*, d'après A D* G P. pl. minn. vulg. syr.-ph. Clem.-Al. Eus. Ath. Chrys. etc. *Τε* indique que Paul accole les hommes aux femmes (14, 8), et les met sur le même pied (= en effet, *soit* leurs femmes,... *soit* semblablement les hommes aussi...) *Δέ* laisse le *τε γάρ* indépendant (ce qui n'est point extraordinaire, voy. Kühner, Gr. p. 418. Plat. Symp. 186. E) pour relier la seconde proposition à la première par le rapport de *μέν... δέ*, et présenter les hommes comme faisant le digne pendant des femmes (= semblablement *d'autre part*, les hommes aussi...). Cette manière est certainement plus fine; mais comme *ὁμοίως δὲ καί* est une expression fort usitée (Mtth. 26, 35 : Griessb. 27, 41. Luc 5, 10. 10, 32. 1 Cor. 7, 3. 4. Jaq. 2, 25; *ὡσαύτως δὲ καί*, Rom. 8, 26) qui ne saurait choquer ici, il est plus vraisemblable qu'elle a été introduite en remplacement de *ὁμοίως τε καί*, qu'il n'est probable que *τε* ait été amené par la correspondance avec *τε γάρ*.

οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι, « *en effet, leurs femmes ont changé l'usage naturel de la femme en celui qui est contre nature; de même aussi les hommes, laissant l'usage naturel de la femme, ont, dans leurs désirs, brûlé les uns pour les autres, commettant hommes avec hommes des choses infâmes.* » Paul va droit au trait le plus fort, en citant d'abord les femmes, « quas maxime pudor decet, etiam circa naturales voluptates. » *Grotius.* Il ne dit pas *γυναῖκες* ni *ἄνδρες*, mais *θήλειαι* et *ἄρσενες*, expressions méprisantes, mais bien appropriées à ces êtres emportés par leurs passions brutales. *Τὴν ἀσχημοσύνην*, prop. « *l'indécence, l'obscénité* » (abst. pro concreto). L'article désigne le genre (= ce qui est infâme). Ces traits d'immoralité sont empruntés surtout aux mœurs des Grecs et des Romains (voy. les citations recueillies par *Grotius*, *Wettstein*, *Reiche*, etc.). Au reste toutes les idolâtries aboutissent à la corruption, parce qu'elles en renferment toutes le principe; la religion du vrai Dieu, au contraire, tend à développer de plus en plus le sentiment de la pureté. — *καὶ τὴν ἀντιμισθίαν ἣν ἔδει τῆς πλάνης αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς ἀπολαμβάνοντες*, « *et recevant, en leurs propres personnes, le juste salaire de leur égarement.* » *Πλάνη* désigne l'*égarement* des hommes qui ont abandonné la voie morale, pour aller s'égarer, non dans l'idolâtrie (*Hofm. Godet*) dont il n'est pas question dans ce moment, mais dans les souillures dont Paul vient de parler : *commettant* et *recevant* vont ensemble. *Ἀπολαμβάνειν*, *recevoir* ce qu'on a mérité, opp. à *ἀποδιδόναι*, *payer* ce qu'on doit, Luc 23, 41. Col. 3, 24. *Ἀντιμισθία* est inusité chez les auteurs profanes (*ἀντίμισθος*, Esch. Suppl. 273) et les LXX; il signifie prop. ce qu'on donne ou reçoit en retour de, *récompense*, *salaire*, et se prend en bonne et en mauvaise part (2 Cor. 6,13. Clem. Rom. 2 ép. 1). *Ἣν ἔδει* scil. *αὐτοὺς ἀπολαμβάνειν*, « *qu'ils devaient recevoir* » : *ἔδει* indique une nécessité de l'ordre moral. *Ἐν ἑαυτοῖς*, non pas « les uns par les autres » (= *ἐν ἀλλήλοις* *Mey. Krehl*, *Philip.*), mais comme au v. 24, « *en leurs propres*

personnes » (*Vulg:* in semet ipsis. *Chrys. Pél. Ambrosiast. Erasm. Luth. Martyr, Bèze, Crell, Flatt, Thol. Klee, Scholz, Reich. Fritzs. Hodge*), ce qui cadre mieux avec l'expression de « *recevant.* » On voit par là que ἀντιμισθία se rapporte aux châtiments personnels attachés à de semblables désordres, savoir la souillure, l'infamie, et l'on peut ajouter les maladies et les infirmités qui affectent la personne même du débauché.

ỳ 28. Après avoir mentionné ces traits hideux de l'immoralité païenne, Paul achève (καί) sommairement la peinture. Καθώς (= quemadmodum) indique la comparaison et la corrélation des deux procédés, relevée encore par la répétition du mot θεός : *comme* ils ont abandonné Dieu, *Dieu* les a livrés ; la punition a répondu à la faute. — οὐκ ἐδοκίμασαν : Δοκιμάζειν, prop. *éprouver*, connaître par une opération si une chose est bonne ou mauvaise, etc. (voy. 12,2), puis, prægnanter, *reconnaître bon, juger bon, tenir pour bon, approuver* (opp. à ἀποδοκιμάζειν, Xén. Mem. S. 1,2.4) 14,22. 1 Cor. 16,3. 2 Cor. 8,22. 1 Thess. 2,4. — τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει : Γινώσκειν, *connaître, savoir;* ἐπιγινώσκειν, *connaître bien, savoir exactement, avoir une juste, une exacte* ou *une pleine connaissance de*, 1,32. 1 Cor. 13,12 (opp. à γιν. ἐκ μέρους) 2 Cor. 1,13. Col. 1,6. De là, γνῶσις, *la connaissance, la science*, et ἐπίγνωσις, *la connaissance juste, la science exacte*, 3,20. 10,2. etc. Phil. 1,9. Col. 3,10. L'expression τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει diffère par une nuance de ἐπιγιγ. τ. θεόν, *connaître bien Dieu ;* elle met en relief l'idée de ἔχειν, c'est *posséder* une juste, une vraie connaissance de Dieu (notitia diuturnitatis), comme ὀργίζεσθαί τινι et ἔχειν τινὰ ἐν ὀργῇ, Hérod. 6,76. 2,141. De là, « *et comme ils n'ont pas jugé bon de posséder une juste connaissance de Dieu;* » ils avaient conscience de Dieu (γνόντες τὸν θεόν, v. 21), mais ils n'ont pas jugé bon d'en posséder une exacte connaissance ; ils ont, dans leur méchanceté, étouffé la vérité, v. 18 — παρέδωκεν αὐτοὺς εἰς ἀδόκιμον νοῦν : Νοῦς (opp. à αἰσθήσεις, les sens = mens opp. à sensus) désigne l'*esprit* envisagé au point de vue des idées, de l'intention, de

l'idéal, et se rend par *esprit, raison, intelligence, entendement, jugement. Ἀδόκιμος, ον,* prop. dont on n'a pas fait l'épreuve ou qui ne la supporte pas, puis « *qui ne vaut rien, à rejeter, mauvais* » (jamais, « judicii expers » *Erasm. Calv. Bèz. Glœckl.*) opp. à *δόκιμος,* « *éprouvé, bon, solide* » (voy. 14,18). De là, « *Dieu les a livrés à leur mauvais esprit.* » Il y a une paronomase entre *οὐκ ἐδοκίμασαν* et *ἀδόκιμον;* elle sert, ainsi que le rapprochement nominatif des personnes (*αὐτοὺς ὁ θεός*), à faire ressortir la justice de la mesure. Notons en passant que Paul, ayant dit de ces hommes *οὐκ ἐδοκίμασαν...* etc., suppose déjà en eux cet *ἀδόκιμον νοῦν,* de sorte qu'en ajoutant *παρέδωκεν ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν,* il ne veut pas dire que Dieu les *a poussés à avoir* ce mauvais esprit, mais que, par l'ordre moral voulu de Dieu et maintenu par lui, ce mauvais esprit a manifesté de plus en plus ses conséquences. Paul envisage donc bien le *παραδιδόναι* au point de vue que nous avons signalé v. 24. — *ποιεῖν,* inf. épexégétique (voy. Winer, Gr. p. 298), sorte de liaison lâche, qui indique tantôt l'intention, le but (= *pour*, Act. 5, 31. 1 Cor. 10, 7. 2 Cor. 11, 2. Ap. 16, 9), tantôt, comme ici, la conséquence, le résultat (= *de manière, en sorte que,* Act. 15, 10. 2 Cor. 10, 16. Col. 1, 10. 22. 4, 6) « *en sorte qu'ils font* » — *τὰ μὴ καθήκοντα,* ce qui est contraire à la bienséance, au devoir, à la morale, pour dire « *des choses inconvenantes, indécentes, immorales,* » 2 Macc. 6, 4. 3 Macc. 4, 16. *Μή* indique un « *quoique* » sous-entendu = quoiqu'elles ne conviennent pas (de même 2, 14. 4, 17. 9, 11. 30. etc.) et implique l'idée qu'ils n'auraient pas dû les faire. *Οὐ* aurait indiqué seulement qu'elles ne sont pas convenables, comme Eph. 5, 4 : *τὰ οὐκ ἀνήκοντα* (voy. encore 5, 13).

℣ 29. 30. Suit une énumération des vices qui souillent les païens. Paul n'y suit pas un ordre strict, mais il note ces vices au fur et à mesure qu'ils se présentent à son esprit, tout en rapprochant les analogues (voy. les catalogues 2 Cor. 12, 20. Gal. 5, 19-21. 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2-4). — *Πεπληρωμένους* (scil. *ὄντας*) *πάσῃ ἀδικίᾳ* est un accus. qui se relie, non à *παρέδωκεν αὐτούς*

(*Th. Schott*, p. 147), mais au sujet sous-entendu de *ποιεῖν;* il se continue dans *μεστοὺς φθόνου... ψιθυριστάς,* etc. *Ἀδικία,* « *méchanceté* » (voy. 1,17) est le terme général. De là, « ***ils sont remplis*** (c'est là ce qu'ils sont devenus, *πεπληρωμένους*) ***de toute sorte de méchanceté,*** » c.-à-d. de vices de toute sorte. Suit le détail : * *πονηρίᾳ,* « ***de malhonnêteté, d'improbité*** » (*πονηρός* opp. *χρηστός,* probe, honnête) — *πλεονεξίᾳ* (R. *πλέον, ἔχειν*) « ***de cupidité, d'avarice,*** » — *κακίᾳ,* « ***de méchanceté*** » (*κακός,* méchant, qui cherche à faire du mal et à nuire, opp. *ἀγαθός*). Ces trois vices, où s'exprime l'égoïsme qui cherche à faire tort aux autres pour s'enrichir, vont bien ensemble et l'ordre en est naturel. — Viennent ensuite les vices par lesquels on offense plutôt les personnes : *μεστοὺς φθόνου, φόνου, ἔριδος, δόλου, κακοηθείας,* « ***ils sont pleins*** (c'est ce qu'on trouve chez eux en abondance; *μεστός* opp. *ἐνδεής*) ***d'envie, de meurtre, de dispute, de tromperie, de mauvais vouloir.*** » *Φόνου* a été provoqué par la paronomase avec *φθόνου,* cf. Gal. 5, 21. *Κακοηθεία* (R. *κακός, ἦθος,* caractère) « ***mauvais vouloir*** (Plut. Marius, c. 25) ***mauvais caractère, mauvais génie,*** » 3 Macc. 3, 21. Jos. Antt. 1,1.4. 7,6.1.16,3.1.

℣ 30. Suit une énumération où le pêle-mêle est assez apparent : *ψιθυριστάς* (R. *ψιθυρίζειν,* chuchoter) « ***cancaniers, rapporteurs, calomniateurs,*** » — *καταλάλους,* « ***mauvaises langues, médi-***

* ***Elz. Beng. Reiche*** ajoutent *πορνείᾳ* (L. qques minn. syrr. arm. Bas.) qui est omis par ℵ A B C K. qques minn. copt. éth.; Ephr. Orig. Bas. Chrys. Dam. Gennad. Aug. Ruf. — *Πορνείᾳ* et *πονηρίᾳ* manquent tous deux dans les mss. grecs collationnés par Matthæi et dans Isid. de Pel. 4, 402. — Plusieurs des mss. qui lisent *πορνείᾳ* omettent *πονηρίᾳ* et lisent *πορνείᾳ* après *κακίᾳ* (D* E G P). D'où nous concluons qu'il n'y avait primitivement dans le texte qu'*un seul mot,* car il n'y a pas de raison plausible qui explique la disparition de l'un ou de l'autre. On a supposé que *πορνείᾳ* avait disparu ensuite de la ressemblance entre *πορν.* et *πονηρ.* ou qu'il avait été supprimé dans cette énumération générale, parce qu'il a été mentionné précédemment et à part (*Thol. Heng.*); mais c'est fort improbable, attendu que la mention de *πορνείᾳ,* au commencement de l'énumération générale, n'a en soi rien de choquant, et que la paronomase aurait certainement arrêté l'influence de ces deux causes. Cela étant, nous pensons que *πονηρίᾳ est le primitif :* d'abord, parce qu'il est le plus autorisé; puis, parce que l'introduction de *πορνείᾳ* s'explique assez bien. Rien de plus naturel, en effet, que de faire figurer ce vice dans l'énu-

sants, détracteurs.» Clem. R. 1 Cor. 30 : *ἀπὸ παντὸς ψιθυρισμοῦ καὶ καταλαλιᾶς ποῤῥω ἑαυτοὺς ποιοῦντας,* se tenant à l'écart des cancans et des médisances. — *θεοστυγής* (forme active), « *qui hait Dieu, impie* » (*Théod. Ecum. Calv. Bèze, Crell, Grot. Wolf. Turr. Thol. Reiche, Kœlln. Godet*) et (forme passive) « *haï de Dieu, scélérat insigne, impie* » (*Vulg :* deo odibiles. *Pél. Kop. Rück. Scholz, DeW. Mey. Fritzs. B.-Cr. Philip. Reuss, Maunoury, Volkm.*) La forme passive étant seule usitée (voy. *Mey.* Comm. h. l.) on doit la retenir ici, ce qui d'ailleurs n'affecte pas le sens final.— *Ὑβριστὰς, ὑπερηφάνους, ἀλαζόνας,* « *insolents, arrogants, vantards.*» *Ὑβριστής* opp. à *σώφρων,* « sage, modéré, » désigne celui qui sort des limites de la sagesse et de la modération, de là *insolent, outrageux, violent. Ὑπερήφανος, orgueilleux, arrogant,* opp. à *ταπεινός, humble,* Prov. 3,34. Jaq. 4,6. *Ἀλάζων, fanfaron, vantard.— ἐφευρετὰς κακῶν,* prop. inventeurs de mauvaises choses (comp. Tac. Ann. 4, 11 : facinorum omnium repertor. Virg. Aen. 2, 164 : scelerumque inventor Ulysses. 2 Macc. 7,31: *πάσης κακίας εὑρετής*) désigne ces hommes qui sont inépuisables en ruses, passés maîtres en fourberie, *fourbes, scélérats.* — *γονεῦσιν ἀπειθεῖς,* « *désobéissants, rebelles à pères et à mères :* ce respect qui survit ordinairement à tous les autres, est éteint en eux.

℣ 31. *Ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους* forment une paronomase, ce

mération générale, puisque Paul vient d'en parler; la paronomase y aide, et elle a dû maintenir et propager l'interpolation. Comparé à *πονηρίᾳ,* il est plus suspect, par le fait que Paul semble en avoir terminé avec ce vice et qu'aucun vice de cette nature n'est mentionné dans le morceau. Une fois *πορνείᾳ* introduit, on s'explique : 1° comment on a retranché les deux mots dans plusieurs manuscrits: *πορνείᾳ* étant suspect, *πονηρίᾳ* l'est devenu par la paronomase; 2° comment on a supprimé *πονηρίᾳ* et gardé *πορνείᾳ* : on a préféré (*Fritz.*) la mention d'un vice qui rendait l'énumération complète à celle d'un vice exprimé par d'autres synonymes. Quant à l'*ordre des mots,* on n'en peut rien dire de certain, tant les manuscrits sont en désaccord. Il semble que ce soit *κακίᾳ* qui ait été déplacé pour être rapproché de ses synonymes (*ἀδικ. πονηρ. κακίᾳ, πλεονεξ.* ℵ A, Ephr. *Tisch.* — *ἀδικ. κακίᾳ, πονηρ. πλεονεξ.* C. 23. copt. éth. Dam. Orig. *Lachm. Philip.*) en sorte que nous préférons *ἀδικίᾳ, πονηρ. πλεονεξ. κακίᾳ,* B. L, 26. arm. Bas. Chrys. Théod. *Griesb. Mey. Fritzs. Volkmar.*

qui explique vraisemblablement la présence de *ἀσυνθέτους*. *Ἀσύνετος*, prop. qui n'a pas de jugement, de bon sens, la saine intelligence des choses : *sot*, *bête*, *fou*, *stupide*, (= stultus, Mth. 15,16, etc. = *ἄφρων*, Sir. 22,23 = *μῶρος*, Sir. 21,18); puis, au point de vue religieux et moral, comme l'idolâtrie et le mal sont, au fond, un non-sens, une folie, et que ceux qui s'y adonnent sont en réalité fous, stupides, *ἀσύνετος* a signifié *impie* (= *ἀσεβής*, Rom. 10,19 = נבל), *mauvais*, *pervers* (= *ἁμαρτωλός*, Sir. 15,7). *Ἀσύνθετος*, prop. qui ne tient pas le traité, *sans foi, déloyal* (Jér. 3,8-11. Démosth. de falsa lege, 283), non pas, avec qui l'on ne peut faire de traité, *intraitable*, *insociable* (*Ewald*, *Philip.*). — *Ἀστόργους*, de *στέργειν*, chérir, qui se dit de l'affection que la nature inspire aux hommes dans le cercle de la famille : « *sans affection*, *sans tendresse*, *dur*, » — et pour achever : * *ἀνελεήμονας*, « *sans pitié* » : aucune souffrance, aucune misère ne les touche ; l'égoïsme est à son comble. Voy. sur l'état de dépravation des païens, Juven. Sat. VI, 292-300. Ovid. Métam. I, 144. Sen. de ira, II, 8. 9.

℣ 32. *Οἵτινες*, « *eux qui*, » des gens qui (voy. v. 25). Ce nouveau et dernier trait de leur perversité dit tout ce qu'ils sont — *ἐπιγνόντες* (voy. *ἐπιγιν*. v. 28) « *quoiqu'ils aient bien connu*, *qu'ils sachent bien* » dans leur conscience. Le participe est concessif = *bien que*, *quoique* 1,21.2,20.8,23.9,11, etc. Voy. Winer, Gr. p. 322) — *τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ* est une expression importante qu'il faut élucider. Si nous partons de *δικαιόω*, tenir pour juste, reconnaître, déclarer juste (voy. I, 17) et le considérons 1° généralement, c.-à-d. sans déterminer si l'individu est juste ou non, nous arrivons pour *δικαίωμα* au sens général de *sentence*, *jugement*, Apoc. 15,4 : *δικαιώματα* (= *κρίματα*) *θεοῦ*, « les jugements de Dieu, » c.-à-d. la sentence qu'il porte sur l'état de justice ou d'injustice d'un chacun. C'est évidemment le sens dans notre

* *Elz. Beng. Reich. Philip.* ajoutent *ἀσπόνδους*, *implacables, irréconciliables*, contrairement à א* A B D* E G. syr.-psch. it. copt. etc. Il provient de 2 Tim. 3, 3, et est rejeté par *Mill. Griesb. Lachm. Tisch. Fritzs. Mey. Thol. Godet.*

passage; seulement le contexte fait voir qu'il s'agit d'une sentence de condamnation. C'est ici qu'il faut placer la signification de *ordonnance*, *règlement*, qui est très fréquente dans l'A. T. 2 Rois 17,37 : *καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κρίματα καὶ τὸν νόμον φυλάσσεσθε*. Gen. 26,5. Ex. 15,26. Deut. 4,1. 5. 8,14. 30,16. Ezéch. 26,27. 34,27. Ps. 18,9. 118,27. 56,93. Ex. 21,1. 24,3. Deut. 32,10. Luc 1,6 : *ἐντολαὶ καὶ δικαιώματα τοῦ κυρίου,* les commandements et les ordonnances du Seigneur. Rom. 2,26 : *τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου*, les ordonnances de la Loi. Hébr. 9,1 : *δικαιώματα λατρείας*, les ordonnances du culte, c.-à-d. pour le culte. Hébr. 9,10: *δικαιώμ. σαρκός*, les ordonnances de la chair, c.-à-d. pour la pureté de la chair. Nomb. 27,11 : *καὶ ἔσται τοῦτο δικαίωμα κρίσεως*, et cela sera un règlement de droit, c.-à-d. une ordonnance légale. Nomb. 31,21 : *τοῦτο δὲ δικαίωμα τοῦ Νόμου*, ce règlement de la Loi. Ex. 21,9 : *κατὰ τὸ δικαίωμα τῶν θυγατέρων*, d'après le droit ou le règlement relatif aux filles [1]. De là *δικαίωμα*, *δικαιώματα* a passé au sens de *maximes*, c.-à-d. manières de faire, *erres*, *errements*, 2 Rois 17,8.19 : *Ἰουδὰ οὐκ ἐφύλαξε τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου, καὶ ἐπορεύθησαν ἐν τοῖς δικαιώμασι Ἰσραήλ*. 1 Sam. 8,9.11 : *τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλέως*, la manière d'agir du roi. — 2° Si nous prenons le sens particulier de *δικαιόω*, tenir pour juste, déclarer juste, tantôt parce que l'individu est réellement juste, tantôt parce qu'on lui pardonne ses fautes, alors qu'il n'est pas réellement juste, nous arrivons à deux sens différents pour *δικαίωμα : a*) dans le premier cas, *δικαίωμα* est ce qui déclare et fait déclarer juste un individu, savoir (subjectivement) *sa justice*. Jér. 11,20 : *ὅτι πρός σε ἀπεκάλυψα τὸ δικαίωμα μου*, car je t'ai découvert ma justice (pp. ce qui me déclare et me fait déclarer juste = *τὰ ἀπολογήματά μου*, ce qui me disculpe, Jér. 20,12). Il devient synonyme de *δικαιοσύνη*, Jér. 18,19: *καὶ ἐπάκουσον τῆς φωνῆς τοῦ δικαιώματος μου*, écoute la voix de

[1] Quand **δικαίωμα** ne désigne pas un règlement en particulier, il envisage l'ordonnance d'une manière générale, saisissant les règlements (**δικαιώματα**) dans leur totalité ou unité, Rom. 8, 4.

ma justice, c.-à-d. les supplications que moi, qui suis juste, je t'adresse. Baruch 2,17 : Vois, Seigneur, les morts *οὐ δώσουσι δόξαν καὶ δικαίωμα τῷ κυρίῳ* = v. 18, *οὐ δώσουσι δόξαν σοι καὶ δικαιοσύνην*. Prov. 8,20. De là, au plur. *δικαιώματα* prop. les choses qui déclarent et font déclarer juste un individu, ses *vertus*, ses *mérites*. Baruch 2,19 : *οὐκ ἐπὶ τὰ δικαιώματα τῶν πατρῶν ἡμῶν... ἡμεῖς καταβάλλομεν τὸν ἔλεον ἡμῶν*, nous ne basons pas sur la justice, les mérites de nos pères... etc. Ap. 19,8 : *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματά ἐστι τῶν ἁγίων*, car le vêtement de lin, c'est la justice, c.-à-d. représente objectivement les mérites, la justice subjective des saints. 2 Rois 19,28 : *δικαίωμα* signifie *droit* donné par un mérite. *b*) Dans le second cas, *δικαίωμα* est prop. l'acte par lequel on reconnaît juste et traite comme tel celui qui ne l'est pas réellement, *une sentence d'absolution* opp. à *κατάκριμα* une sentence de condamnation, Rom. 5,16. — Voici ce jugement (*δικαίωμα*) de Dieu : *ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*, « *que ceux qui font de telles choses*, *méritent la mort*. » *Θάνατος* désigne, non la mort, la peine capitale (*Ecum. Martyr*, *Przypt. Limb. Hofm.*), ni la mort physique (*Usteri*, *Olsh. Heng.*), ni d'une manière générale les peines les plus graves (*Kop*, *Fritzs.*), la punition divine (*Flatt. Crell*, *De W. Hodg. Lange*), la misère du péché dans ce monde et dans l'autre (*Kœlln. Thol.*); mais, comme le reconnaissent *Ps.-Ans. Abél. Socin*, *Hammond*, *Reich. Mey. Philip*, *Thol. Godet*, « *la Mort*, » la condamnation dans l'éternité, la perte du bonheur éternel, opp. à *ζωή* ou *ζωὴ αἰώνιος* la Vie, le bonheur éternel (voy. *θάνατος*, 5,12). En effet, Paul considère ici *θάνατος* comme le châtiment d'une certaine catégorie de personnes (*τῶν τὰ τοιαῦτα πρασσόντων*), cela ne peut donc s'appliquer au fait universel de la mort physique. De plus, il parle de ce qui est dans la conscience des païens, or ils n'ont jamais considéré la mort comme une punition. Mortem, naturæ finem esse, non pœnam, Cic. pro. P. Quintio. Mortem a diis immortalibus non esse supplicii causa constitutam, sed aut necessitatem naturæ, aut laborum aut mise-

rarum finem esse, Ep. 180. Mors homini natura est, non pœna. Senèque. Le sentiment de la réprobation de la Divinité contre ces vices, se révèle chez les païens par leurs idées de rétribution à venir (Tartara), qui sont un pressentiment de la vérité (Eschil. Eumén. v. 259. Virg. Eneid. 548, sqq.). Enfin, dans le passage parallèle, où la même pensée est reprise, 3,22.23, *θάνατος* est remplacé par l'expression *ὑστερ. τ. δόξης τ. θεοῦ*, « *ils sont privés de la gloire de Dieu,* » du bonheur éternel (comp. *ὄλεθρος αἰώνιος*, 2 Thess. 1,8.9).— *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦσιν τοῖς πράσσουσι**, « *non seulement ils les commettent, mais encore ils applaudissent à ceux qui les font.* » *Εὐδοκεῖν*, *prendre plaisir à, trouver bon de* (placuit); puis *vouloir, désirer*, parce qu'on trouve bon, 2 Cor. 5,8. 1 Macc. 6,23. De là, *συνευδοκεῖν τινι* signifie

* Ce texte a été fort tourmenté. Isid. de Pelouse rapporte (ep. 4, 60) que quelques-uns lisent *οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες τοῖς πράσσουσι*, « eux qui, connaissant bien la sentence de Dieu que ceux qui commettent ces choses (*ἄξιοι εἰσι*) méritent la mort, *non seulement ceux qui les commettent, mais encore ceux qui applaudissent à ceux qui les font.* » (Le ms. B lit : *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦντες, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦντες τ. πράσσουσι*, « *non seulement en les commettant, mais encore en applaudissant à ceux qui les font.)* Isidore attribue ce changement à ce que plusieurs, pensant que *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* était plus que *συνευδοκεῖν τοῖς πράσσουσι τὰ μὴ καθήκοντα*, modifiaient le texte en ce sens. Cependant la construction clochait, parce que le verbe principal manquait après *ἐπιγνόντες*. On y pourvut : « eux qui, connaissant la sentence de Dieu, *n'ont pas songé* (*ἐπιγνόντες, οὐκ ἐνόησαν ὅτι*... D E), ou *n'ont pas compris* (*οὐκ ἔγνωσαν* G. *οὐ συνῆκαν ὅτι*, 15) que ceux qui commettent ces choses méritent la mort... » puis, cette forme a amené l'introduction d'une conjonction avant *οὐ μόνον* : « *car*, non seulement (*οὐ μόνον γάρ... ποιοῦσιν*, D*) ils les commettent, mais encore..., » ou bien « *et* non seulement (*οὐ μόνον δέ*... 46, 71. Bas. *καὶ οὐ μόνον*, arm. it. vulg.) ceux qui les commettent... » Les mss. grecs présentent l'interpolation partiellement, mais C; pr. Ambrosiast. Lucif. Pél., ainsi que it. vulg. l'ont complète : « qui, quum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt quoniam qui talia agunt digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus. » *Fritzsche*, qui expose si bien ce développement, ne pense pas que le motif premier des changements, énoncé par Isidore, soit juste, parce que *applaudir au mal* exprime trop clairement un degré plus grand de perversité que *faire le mal.* Cependant les modifications du texte répondent bien à la pensée d'Isidore et l'on comprend comment l'on a pu se fourvoyer en réduisant *συνευδοκεῖν* à « *voir avec plaisir;* » on a cru que c'était moindre que « faire le mal, » parce que la pensée est moindre que l'action. (Voy. *Fritzsche*, Comm. h. l. *Reiche*, Comm. critic. in N. T., et notre Comm. 1843, p. 172.)

« prendre plaisir à qqchose *avec d'autres* ou *intérieurement*, » (voy. *συν*, 2,15) c.-à-d. *voir avec plaisir*, *applaudir à*, Luc 11,48. Act. 8,1. 22,20. 1 Macc. 1,57. Non contents de faire ces infamies, ils se réjouissent de les voir faire, ils y applaudissent. On pèche par faiblesse, par emportement, par l'aveuglement de la passion ; on se cache encore par pudeur, pour commettre le mal; on en fuit même la vue et l'on blâme le scandale ; mais arriver à aimer la vue du vice et à y applaudir, c'est le dernier degré de la dépravation et le comble de l'infamie.

Paul (1,18-32) s'est attaché à montrer, au point de vue des faits et de l'expérience, que par leurs œuvres, les païens arrivent à la condamnation de Dieu dans l'éternité, la Mort. Il le rappelle, du reste, 3,9 et 3,20-22, ce qui prouve que telle est bien la pensée de l'apôtre dans ce chapitre. Quant à la conclusion, il la tire plus tard, après qu'il a parlé du juif; c'est que, pour arriver véritablement à la justice et à la Vie, il faut une autre voie que celle des œuvres, et une puissance plus grande que celle que possède l'homme pécheur : l'Evangile annonce la voie qui conduit vraiment à la justice, il est la puissance de Dieu pour le salut. Cet enseignement vise sans doute les ethnico-chrétiens à qui Paul écrit, mais d'une manière rétrospective puisqu'ils sont déjà passés au christianisme. Cette exposition, en les remettant en face des principes, sert à les confirmer dans leur point de vue actuel, comme c'est le cas dans toutes les prédications d'appel adressées à un auditoire chrétien.

§ 2. — Les Juifs ont perdu toute propre justice par leurs œuvres et mérité la condamnation de Dieu. II, 1 - III, 8.

II ỳ 1. *Διὸ ἀναπολόγητος εἶ*, « *c'est pourquoi* = parce que tu sais bien que Dieu a porté une sentence de condamnation contre ceux qui font de telles choses (*Calv. Grot. Olsh. Mey. Krehl, Philip. Mangold*, p. 103) *tu es inexcusable.* » — *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων*,

« *ô homme, qui que tu sois, toi qui* — loin d'applaudir à ceux qui commettent le mal — *juges* » (voy. sur la forme *ὁ κρίνων*, Winer, Gr. p. 128). *Κρίνειν* pp. *juger*, porter un jugement en bien ou en mal; *κατακρίνειν, condamner*. Cependant *κρίνειν* se dit *in malam partem*, des jugements critiques, des blâmes prononcés sur la conduite d'autrui (Mth. 7,1. Rom. 14,3.4.10.13. 1 Cor. 4, 5. etc.), de manière à devenir synonyme de *condamner* (Rom. 2, 16. 14,22); seulement, il n'indique pas une condamnation aussi formelle et positive que *κατακρίνειν* (Luc 6,37). C'est ici le cas (cont. *Th. Schott*, p. 151); la nuance est observée. — Voici pourquoi (*γάρ*) tu es inexcusable : *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον σεαυτὸν κατακρίνεις : Ἐν ᾧ* fait difficulté : *a*) *Kœllner* l'entend dans le sens temporel (= *ἐν ᾧ* scil. *χρόνῳ*), « *pendant que, au moment où.* » A tort, car il s'agit ici, non du quand, mais du pourquoi. *b*) D'autres (*Thol. Scholz, Rück. Olsh. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Maunoury, Winer* Gr. p. 362) sous-entendent *πράγματι* ou *μέρει* (*ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ πράγματι*, ou *μέρει ὃ κρίνεις*, 14,22. 1 Pier. 2,12). « Tu te condamnes toi-même *dans le fait* ou *sur le point même*, pour lequel tu juges, tu blâmes autrui. » Il s'agit alors de tel ou tel fait particulier, et la condamnation ne porte que sur ce fait. C'est trop spécial ; il faudrait au moins *ἐν οἷς*, car soit avant (*αὐτὰ ποιοῦσιν*, 1,31), soit après (*τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις*) Paul a dans l'esprit une notion plurielle. *c*) Nous pensons donc que *ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅτι* comme *ἐφ' ᾧ*, 5,12 (*Œcum. Erasm. Calv. Bèze, Crell, Limb. Wettst. Hofm. Reuss, Godet*) : le *τούτῳ* représente la proposition *ὅτι κρίνεις τὸν ἕτερον* (ainsi Luc 10,20 : *ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε, ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται*); de là, « *par cela que tu juges,* » c.-à-d. en jugeant autrui, tu te condamnes toi-même. De même 8,3. Hébr. 2,18. 6,17 (voy. encore notre comm. 1843, p. 179). — *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις, ὁ κρίνων*, « *car tu fais les mêmes choses* — que tu blâmes en autrui, — *toi qui juges* » (non, « eadem enim agis quæ judicas » *Vulg. Luth.*). *Ὁ κρίνων* placé à la fin de la phrase se trouve accentué et fait toucher au doigt combien cet homme est inexcusable.

Qui Paul a-t-il en vue dans ces mots *ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων?* — Les avis sont partagés : les uns (*Calv. Crell. Th. Schott*, p. 151. *Hofm.*) y voient encore les païens, ou spécialement, parmi les païens, les magistrats et les autorités judiciaires (*Chrys. Dam. Œcum. Théoph. Erasm. Grot.*), les philosophes (*Leclerc*); d'autres (*Estius. Corn-L. Przypt. Limb. Wolf, Turr. Beng. Wettst. Seml. Klee, Schotz, Rück. Glœckl. Kœlln. De W. Hodg. Fritzs. Krehl, Heng. Philip. Arnaud, Reuss, Maunoury, Godet*) n'y voient que les Juifs; d'autres enfin (*Ps-Ans. Flatt, Thol.*) y voient les païens et les Juifs et n'en excluent les païens que depuis le v. 17. — Paul a terminé le ch. I par la mention des païens, qui, tout en sachant que Dieu punit de mort ceux qui font le mal, non seulement le commettent, *mais encore applaudissent à ceux qui le font*. Cela l'amène à considérer une position inverse, tout aussi inexcusable, celle de ces hommes qui, loin d'applaudir, *jugent et blâment*, mais n'en font pas moins ce qu'ils condamnent dans autrui. Cette pensée qui fait la transition est la pensée dominante du ch. II. Comme Paul lie ce v. à ce qui précède par *διό*, « *c'est pourquoi*, » et qu'il désigne ceux à qui il s'adresse par l'expression générale « ô homme, » il semble qu'il ait toujours les païens en vue; et, de fait, cette race hypocrite n'était pas inconnue chez eux, témoin ce mot de Juvénal, *justos simulant et bacchanalia vivunt*. Cependant on peut se demander pourquoi Paul ne se contente pas de l'expression générale *ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων, ô homme, toi qui juges*, et pourquoi il ajoute *πᾶς*, « *qui que tu sois*. » Ce mot fait évidemment allusion à des individus, qui, pour un motif ou pour un autre, pensent être exceptés, et c'est pour cette raison que Paul relève l'absolu du principe. Or rien dans le chapitre précédent, ni rien de ce que nous savons des païens, ne conduit à cette idée, qu'il y eût dans cette classe de *κρίνοντες*, des gens qui, s'appuyant sur quelque privilège, par ex. leur richesse, leur puissance, etc., s'en fissent un motif pour se croire exceptés de cette culpabilité, et s'imaginassent ainsi être excusables. Ce petit mot *πᾶς* trahit un coup d'œil jeté tout à coup sur

d'autres personnes, à qui Paul tient à déclarer qu'elles sont aussi inexcusables, et comme ce qui précède ne nous fournit aucune donnée à cet égard, il faut voir si la suite ne jette pas quelque clarté sur ce point. Or au v. 17, Paul interpelle directement le Juif et lui reproche précisément de faire ce qu'il condamne chez les païens (v. 17-24); il lui déclare que la circoncision ne crée pour lui, au point de vue moral, aucun privilège (25-29). Il en résulte que si, à cause de la liaison du v. 1 avec ce qui précède et de la forme générale, partant indéterminée, de l'expression *ὦ ἄνθρωπε,* on a pu y voir ou y inclure les païens hypocrites, néanmoins, c'est en réalité le Juif que Paul a en vue dès le début, et à qui il s'adresse sous cette forme générale qui voile sa pensée, jusqu'à ce qu'il la découvre nettement en interpellant le Juif au v. 17. C'est volontairement qu'il a procédé de cette manière (voy. v. 29).

℣ 2. *Δέ* introduit une nouvelle pensée. — *Οἴδαμεν,* « ***nous savons***, » vous, mes lecteurs, et moi qui vous écris. Paul fait appel à un sentiment qui se trouve dans la conscience humaine — *ὅτι τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ ἐστιν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας,* « ***que le jugement de Dieu porte, tombe sur*** (*εἶναι ἐπί,* acc. 2, 9. Luc 2, 40. Act. 4, 33. 5, 5) ***ceux qui commettent de telles choses.*** » — *κατὰ ἀλήθειαν* peut signifier « ***selon la vérité,*** » c.-à-d. vraiment, réellement, (= *ἀληθῶς, ὄντως, ἐν ἀληθείᾳ,* 4 Macc. 5, 15. Polyb. 16,19: *καὶ γὰρ ἦν τοῦτο κατ' ἀλήθειαν*. Cf. Jér. 26,15: *ὅτι ἐν ἀληθείᾳ ἀπέστειλέ με*). De là, « nous savons que le jugement de Dieu tombe ***réellement*** sur ceux qui, etc. » (***Crell, Kop. Kœlln. Krehl, Hofm. Reuss***). Mais cette accentuation de certitude, là où le doute n'existe pas, est superflue. Nous préférons traduire, avec la plupart des commentateurs, « ***conformément à la vérité,*** » c.-à-d. à la réalité, par opp. à l'extérieur ou à l'apparence (Prov. 29,14: *βασίλεως ἐν ἀληθείᾳ κρίνοντος πτώχους, ὁ θρόνος αὐτοῦ... κατασταθήσεται,* le roi qui juge les pauvres, non en ayant égard à l'apparence des personnes, mais suivant ce qui est réellement. Jean 8, 16, *ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ ἀληθής ἐστι* opp. à *κατὰ τὴν σάρκα*). Paul op-

pose le *faire*, qui est le réel, au *dire* qui n'est que l'apparence trompeuse — non le faire aux intentions, *Mél.* — et déclare (ce que toute conscience humaine ratifie) que « *le jugement de Dieu tombe, conformément à la réalité des choses, sur ceux qui commettent de telles choses.* » C'est pour cela même que le jugement de Dieu est appelé *δικαιοκρισία,* v. 5.

ỳ 3. Cette vérité étant évidente, que s'imaginent donc ces gens avec une pareille conduite? — Pensent-ils, par hasard, pouvoir échapper à ce jugement? ou bien, parce que Dieu use de patience, se permettraient-ils de mépriser la bonté de Dieu? Telle est la nouvelle réflexion (*δέ*) que Paul fait, pour éveiller dans la conscience de ces hommes le sentiment de leur condamnation. —*Λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρῖμα τοῦ θεοῦ;* « *or, penses-tu, ô homme, toi qui juges ceux qui commettent de telles choses et qui les fais toi-même, que toi, tu échapperas au jugement de Dieu?* » La reprise de *ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων*... etc. trahit un accent d'indignation et sert à mettre en pleine lumière la culpabilité de cet homme, par suite l'inanité de la pensée de pouvoir échapper. *Σύ* met le personnage en saillie, « *toi,* » par exception aux autres; non, « *toi,* » en ta qualité de juif (*Philip. Heng.*).

ỳ 4. *ἤ,* « *ou,* » introduit une autre supposition plus décisive encore (voy. 3, 29) — *τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς;* « *méprises-tu les richesses de sa bonté, de sa patience et de sa longanimité?* » *Πλοῦτος, la richesse*, s'emploie fig. pour désigner l'abondance de choses considérées comme des biens; *πλ. δόξης*, 9, 23 — *σοφίας καὶ γνώσεως,* 11,33 — *χάριτος,* Eph. 1,7. etc. De là, « la richesse de sa bonté, » c.-à-d. cette bonté qui est un trésor où l'on peut puiser largement. *Χρηστότης, ἀνοχή, μακροθυμία,* sont des expressions renchérissant les unes sur les autres (*ἀγάπη πάντα ἀνέχεται, πάντα μακροθυμεῖ,* Clem. R. 1 Cor. 49) et accumulées pour faire ressortir toute la richesse de la bonté divine : *χρηστότης, la bonté, l'indulgence*, opp. à *ἀποτομία,* la sévérité, la rigueur, 11, 22;

ἀνοχή, la bonté qui patiente, qui fait trêve à la punition, attendant de voir si le pécheur ne changera pas de voie, *patience, support;* ne se retrouve que dans 3,26, et dans l'A.T. 1 Macc. 12,25 : *διδόναι ἀνοχήν,* gén. *donner le temps de* (voy. *ἀνέχεσθαι,* dans notre Comm. 1843, p. 187); *μακροθυμία* (= אֶרֶךְ־אַפַּיִם, Prov. 25, 15. Jér. 15, 15) *la longanimité*, une bonté qui ne se laisse pas aller à sa juste colère, et qui, lorsqu'elle aurait toute raison de sévir, fait différer et surseoir, patience longtemps prolongée, 9,22 opp. à *ὀξυθυμία*, emportement. *Καταφρονεῖς; « méprises-tu? »* C'est, en effet, mépriser la bonté de Dieu que de n'en tenir aucun compte et de n'y répondre qu'en accumulant faute sur faute. — *ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει, « ne reconnaissant pas que la bonté de Dieu t'invite à la repentance. » Τὸ χρηστόν,* au lieu de *χρηστότης*, indique que Paul envisage, non la bonté en elle-même, mais ce qui s'en est appliqué à ce pécheur. *Μεταγινώσκειν, changer d'avis; μετανοεῖν, changer de sentiments;* d'où *μετάνοια, la repentance*, indique ce changement de sentiments, par lequel notre cœur se détourne du mal pour se tourner vers le bien. *Μετάνοια* ne se trouve dans Paul que 2 Cor.7,9. 2 Tim. 2,25. *Ἄγειν εἰς, pousser à, engager à, inviter à*, se dit de cette direction que la bonté divine a pour but d'imprimer aux sentiments de l'homme pécheur; que cette impulsion soit ou non réalisée, n'importe; Jos. Antt. 4, 6 : *ἐπειρᾶτο τοὺς νεοὺς ἐπανορθοῦν καὶ εἰς μετάνοιαν ἄγειν ὧν ἔπραττον* (voy. Kypke, II,h.l.). La bonté dont Dieu use envers le pécheur, comme le père envers son enfant coupable, n'a d'autre but que de toucher son cœur, afin de l'amener à des sentiments meilleurs et à une réforme dans sa vie (comp. Sir. 5,4-7). C'est là ce que le pécheur doit reconnaître, et ne pas le reconnaître (*ἀγνοεῖν = οὐ γινώσκειν*) et persévérer dans le mal, c'est mépriser la bonté divine.

℣ 5. *Δέ*, adversatif. Paul dénonce à quoi ce mépris expose : *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν, « mais par ton endurcissement et par l'impénitence de ton cœur. » Κατά,* se-

lon, *suivant*, se présente avec des significations diverses, suivant qu'il se rapporte à un mode, à une règle, à une mesure, à une conformité avec, etc., et se rend par des prép. différentes. Ici, il s'applique à un fait raison d'un autre, dans le sens de *par*, *ensuite de;* il est alors synonyme de *διά*, *ἐκ*, etc., renfermant comme eux l'idée de cause; mais il en diffère par le point de vue sous lequel il présente cette idée. *Κατά* indique toujours le second fait comme amené en *se conformant*, *suivant*, *se réglant* sur le premier, et par suite comme trouvant dans le premier sa mesure. Phil. 4,11 : *οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω,* « non que je parle *par*, *ensuite* de mon dénuement, » c.-à-d. suivant que mon dénuement me fait parler. Act. 3,17: *κατ' ἄγνοιαν ἐπράξατε,* « vous l'avez fait *par* ignorance, *dans* votre ignorance, » c.-à.-d. suivant que votre ignorance vous a fait agir. De même, «*par* votre dureté,» c.-à-d. suivant que vous vous serez laissés aller à votre dureté et à votre impénitence, vous vous amassez un trésor. *Σκληρότης*, *dureté* (p. f.) *insensibilité*, *endurcissement* (= *σκληροκαρδία*, un cœur dur, insensible, que rien ne touche). Le cœur insensible devient par cela même *un cœur impénitent*, *ἀμετανόητος καρδία;* n'étant point touché de la bonté de Dieu, il ne change pas de sentiments. *Ἀμετανόητος* (*ἅπαξ λεγ.*) indique même, comme verbal, l'impossibilité morale plus ou moins grande de ce changement. Nous avons, en effet, remarqué (voy. 1, 24) que le développement du mal dans l'homme rend pour lui le changement toujours plus difficile, et, par le fait des goûts et des habitudes qui s'enracinent, lui ôte d'autant plus la possibilité de rebrousser chemin : ainsi l'a voulu Dieu.— *θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργήν :* *Θησαυρίζειν*, *amasser*, *accumuler*, se dit prop. des richesses, *thésauriser*; puis, fig. de choses mauvaises (Prov. 1, 18 : *θησαυρίζουσιν ἑαυτοῖς κακά.* Phil. Leg. alleg. 2, p. 20: *εἰσὶ ὥσπερ ἀγαθῶν οὕτω καὶ κακῶν παρὰ τῷ θεῷ θήσαυροι*). La figure a été provoquée par l'expression *πλοῦτος τ. χάριτ.τ. θεοῦ;* au lieu de posséder *la richesse* de la bonté de Dieu, *tu t'amasses* — pendant le temps de la patience et de la longanimité de Dieu — *un trésor de colère.*

Le pron. *σεαυτῷ* met en relief l'action de l'homme, tu t'accumules toi-même, pour toi-même (*tibi ipse*, non, *tibi ipsi*). Quant à *ὀργή*, voy. 1,18.— *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς* se rattache, non à *ὀργήν* (= « tu t'amasses un trésor de colère, *laquelle éclatera* au jour de la colère : » brachylogie; *Krehl. Philip. Heng. Winer*, Gr. p. 388); mais plutôt à *θησαυρίζεις*, comme Jaq. 5,3 : *ἐθαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*. *Ἐν* indique, non l'époque pour laquelle on a thésaurisé (il faudrait *εἰς*), mais l'époque où le pécheur jouira de son trésor : « tu t'amasses un trésor de colère au jour de la colère. » Le français exige qu'on traduise « *pour* le jour de la colère. » Ce jour est celui du jugement; Paul l'appelle « un jour de colère, » parce qu'il l'envisage par rapport à ces pécheurs pour qui ce sera un jour de punition — *καὶ ἀποκαλύψεως* δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ*, « *et de la manifestation du juste jugement de Dieu.* » *Ἀποκάλυψις, révélation, manifestation* (voy. *ἀποκαλύπτ.* 3,21). Le jugement de Dieu est encore voilé aux yeux des hommes qui le pressentent; le jour de sa réalisation sera celui de sa révélation et manifestation. Ce jugement est appelé « un juste jugement, » *δικαιοκρισία*, parce que Dieu ne s'arrêtera pas au *dire*, mais qu'il considérera le *faire;* il jugera selon la réalité des choses, *κατὰ ἀλήθειαν*, v. 2. On peut remarquer que Paul, dans tout ce développement, suppose, chez celui qu'il prend à partie (*ὦ ἄνθρωπε*), une vue religieuse qui convient bien mieux à un Juif qu'à un païen.

Pour confirmer que c'est un juste jugement, Paul déclare : 1° que *Dieu y rendra à chacun selon ses œuvres, sans acception*

* *Mill, Wettst. Beng. Kop. Knapp, Vater, Matthæi, Fritzs. Reiche*, comm. crit. in N. T. *Philip.* suivent la leçon byzantine (K L P, 80 minn. syr.-ph.) en ajoutant *καί*· Il est rejeté par *Griesb. Lachm. Tisch. Thol. Mey.* etc. conformément aux plus anciens instruments. Il a été vraisemblablement introduit, parce qu'on a rapporté ἀποκαλύψεως à la venue de Christ, qui doit avoir lieu en ce jour (1 Cor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7, etc.). L'introduction était facile, attendu que ἀποκαλύψεως n'est pas indispensable au sens de la phrase. L'expression καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρίσιας τοῦ θεοῦ n'offre un sens acceptable qu'autant qu'on sous-entend après ἀποκαλύψεως un autre mot que τοῦ θεοῦ, ce que le langage n'autorise pas.

des personnes (v. 6-11) — 2° que *ceux qui auront eu une loi, seront jugés avec cette loi, et que ceux qui n'en auront pas eu, seront jugés sans loi* (v. 12-16).

℣ 6. Voyons le premier point et d'abord la thèse : ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, « *qui rendra à chacun selon ses œuvres,* » c.-à-d. en raison de ce qu'il aura fait, soit bien soit mal, partant de ce qui sera réellement. On a élevé ici une difficulté. On s'est demandé comment ce principe, qui rattache le salut aux œuvres de l'homme et à son mérite, se concilie avec la doctrine de la « justification par la foi, indépendamment des œuvres de la loi » (1,17.3,21.28), autrement dit du salut gratuit. *Fritzsche* y voit deux théories contradictoires. Les docteurs ne s'accordent pas dans leurs réponses. Pour nous, nous n'y voyons aucune contradiction, parce qu'il s'agit d'hommes appartenant à deux classes différentes.

Paul énonce les statuts du jugement final, au point de vue de *l'homme sous la loi*, c.-à-d. de l'homme dont la loi règle les relations avec Dieu ; ce qui s'applique à tous les hommes, qui sont tous compris ici sous les deux catégories de Juifs et de Grecs ou païens (v. 9.10). La loi disant : « *Fais ceci et tu vivras* » (Rom.10,5. Gal.3,12), la règle du jugement dernier ne peut être que celle-ci : « *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres.* » Cela posé, tout homme n'a qu'à rentrer en soi-même, examiner ses sentiments et sa vie, pour voir ce qu'il doit attendre. Cet examen de conscience, Paul veut le provoquer chez le Juif, qu'il a en vue dans ce chapitre, et pour le rendre plus concluant, il a soin de rappeler auparavant les principes du jugement final ; puis il accuse le Juif d'être un transgresseur de la loi, sous le coup de la condamnation (comme le païen, 3,9.10) pour l'amener à comprendre que cette voie de la loi, qui, au premier coup d'œil, est si prometteuse, ne conduit pas en réalité l'homme à la justice et à la Vie éternelle, par la bonne raison que tout homme est pécheur et dépourvu de la justice que la loi réclame.

En conséquence, si le pécheur veut arriver au salut, il faut qu'il cherche une autre voie de justice, la voie que Paul prêche et qui est celle du chrétien.

Au lieu de rechercher la justice, partant le salut, par *la loi* et par *sa propre justice*, c.-à-d. par son propre mérite, le chrétien les recherche par *la foi* et par *la grâce de Dieu*. Il n'est plus sous la loi et sous le régime de la loi ; il est entré par la foi dans un régime de grâce (6,14), et *ses œuvres*, fruits de sa foi, qui est devenue le principe de toute sa vie spirituelle, religieuse et morale, ne sont plus des œuvres de la loi (*ἔργα νόμου*) établissant son mérite personnel devant Dieu et sa propre justice (il a dit adieu à toutes ces pensées, comp. Phil.3,7-11), mais ce sont des œuvres de la foi (*ἔργα πίστεως*), manifestant son amour et sa reconnaissance pour la miséricorde et la grâce de Dieu dont il est l'objet en Jésus-Christ.

La position est fondamentalement changée. Toutefois, sous ce nouveau régime, les *œuvres* ne sont pas moins *nécessaires au salut* du chrétien, — ce que nous affirmons, contrairement aux calvinistes, qui, par suite d'une conception défectueuse de la doctrine de Paul, prétendent qu'elles sont *inutiles au salut ;* — et elles ne sont pas *méritoires* comme celles de l'homme sous la loi, — ce que nous affirmons, contrairement aux docteurs romains, qui, par suite de leur semi-pélagianisme, admettent le mérite des œuvres chez le chrétien, et compromettent ainsi la doctrine du salut gratuit.

En effet, *la foi*, qui met le chrétien en possession de la justice qui vient de Dieu, doit *nécessairement* s'épanouir en lui, par la régénération de l'esprit et du cœur, dans une *vie sainte :* un nouvel esprit l'anime. C'est ce que Paul expose et développe dans les ch. VI, VII, VIII de son épître. Les œuvres chez le chrétien sont la manifestation positive de la foi qui l'anime, et il y a entre la foi — qui est du cœur (cf. 3,22) — et la vie du chrétien, une union et une corrélation directe, intime et profonde. Plus sa foi est réelle, vivante, plus sa vie et ses œuvres sont re-

ligieuses, morales et abondantes, en sorte que ses œuvres sont le criterium de sa foi. Quand les œuvres sont rares ou mauvaises, c'est le symptôme d'une foi qui s'est oblitérée ou éteinte. Le chrétien est dans un état de déchéance, déchu peut-être, et retombe nécessairement sous la loi. La foi n'a pas pour but de supprimer ni de remplacer l'activité religieuse et morale de l'homme, mais de la réaliser et de l'épanouir dans le bien, le bien véritable. Paul insiste fortement dans ses épîtres, et dans des chapitres entiers quelquefois, sur la vie morale du chrétien ; il déclare même, afin d'en faire sentir la nécessité, que le chrétien doit comparaître devant le tribunal de Christ (Rom.14,10.12) pour y recevoir selon ses œuvres (2 Cor.5,10. Gal.6,2.8. Comp. Mth.12,36.16,27). Jésus avait déjà dit que c'est à leurs œuvres qu'il reconnaîtrait ses vrais disciples (Mth.25,31-46).

Si les œuvres sont *nécessaires au salut*, elles ne sont point pour cela *méritoires*. Le chrétien n'étant plus *sous la loi*, qui est le régime de la propre justice, partant du *mérite* personnel ; mais étant passé par la foi *sous la grâce*, qui est le régime du pardon de Dieu et de l'amour reconnaissant de l'homme, il ne saurait plus y être question de mérite : tout sujet de se glorifier est exclu. La sanctification du chrétien est une œuvre de foi et d'amour reconnaissant, dans laquelle le chrétien trouve son bonheur à complaire à Celui qui l'a aimé le premier (Col.1,9). Bien loin de sentir en lui aucun mérite, il se sent toujours inférieur à l'idéal qu'il voudrait atteindre : quoique saint, il n'est jamais parfait (Phil.3,12-14). Il est obligé de lutter, souvent de regretter et de s'humilier, et chaque jour de faire de nouveau appel à la miséricorde et à la grâce de ce Dieu devenu pour lui un Père. Son salut est et demeure un don gratuit de la grâce de Dieu (Rom.6,23. Eph.2,5.8).

Si tel est, comme nous le croyons, l'enseignement de Paul, il en résulte que le passage 2,6-10 concernant l'homme sous la loi, c.-à-d. sous un régime fondé sur les œuvres de la loi et le mérite de l'homme, ne saurait en aucune façon s'appliquer tel

quel au chrétien, qui est sous le régime de la grâce. La contradiction qu'on a cru pouvoir statuer n'existe pas, et ne provient que d'une confusion dans les points de vue.

Revenons maintenant au texte :

Paul a posé la thèse que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » — et voici le développement de sa pensée : ℣. 7. *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι* (*ἀποδώσει*) *ζωὴν αἰώνιον*, « *à ceux qui, par leur persévérance dans les bonnes œuvres, recherchent la gloire, l'honneur et l'immortalité*, il donnera *la Vie éternelle.* » Cette construction est admise aujourd'hui par la plupart des commentateurs, malgré les objections de Fritzsche (voy. notre Comm. 1843, p. 201) — *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ : Ἔργον ἀγαθόν* est collectif, comme Gal.6,4. Jaq.1,4. Ap.22,12 : « *l'œuvre bonne* » pour dire *les bonnes œuvres* (= *τὸ ἀγαθόν*, v. 10). *Ὑπομονή* désigne la patience qui souffre et endure avec un effort soutenu et persistant, *patience*, 2 Cor.1,6; *persévérance*, *constance*, Luc 8,15. 1 Thess.1,3. Plat. de lege, 10, 9. Xén. Cyr. 7,1. *Ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ*, « *la persévérance dans le bien*, » comme 1 Thess.1,3 : *ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος*. *Κατά*, *par*, c.-à-d. que cette persistance dans le bien, cet effort soutenu est ce *suivant* quoi et *dans la mesure* de quoi se réalise cette recherche, et par suite se rétribue le bonheur à venir. Le *ζητεῖν δόξαν* n'est que l'expression *conforme* de cet effort intérieur et persévérant, et de l'*intensité* de cet effort (voy. *κατά*, 2,5) — *δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν : Καί* répété a le sens de « à la fois. » Paul, suivant son habitude, n'a pas mis *καί* devant le premier mot (2,4.10.17. 9,4. 11,33.36. 12,2. 14,17. 16,21. 1 Cor.1,27.28.30. 2,3, etc.). Les mots *δόξα, τιμή, ἀφθαρσία* sont envisagés d'une manière générale. Paul n'y désigne pas tel ou tel objet déterminé, comme *la gloire*, c.-à-d. la réputation, *l'honneur*, c.-à-dire les distinctions, les dignités, et l'*immortalité* historique; pour cela, il faudrait *τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν ἀφθαρσίαν;* ces mots désignent tout ce qui porte en soi le caractère de glorieux, d'honorable et d'immortel, ce qui est le carac-

tère de tous les objets en rapport avec les destinées éternelles de l'homme et avec les attributs divins. Ces caractères forment un *crescendo : δόξα* désigne le glorieux, *la gloire*, l'éclat qu'une chose jette autour d'elle; *τιμή*, cet éclat, cette dignité qui commande le respect, l'*honneur; ἀφθαρσία*, cette *incorruptibilité*, non-passagèreté que renferme en soi tout ce qui, ici-bas, est en rapport intime avec Dieu : c'est le caractère le plus élevé du divin, car l'humain, le terrestre, possède, au contraire, la *ματαιότης*, la *φθορά* pour caractère distinctif (voy. 8, 20). Paul parlant de ce que l'homme doit rechercher ici-bas, le dépeint par des caractères analogues, Phil.4,8. Rechercher (*ζητεῖν*), dans sa vie active, les choses qui présentent ces caractères généraux, n'est-ce pas développer, par le côté pratique, tous les sentiments du beau, du relevé, de l'éternel, que Dieu a mis au cœur de l'homme, qui le lient à l'Auteur de son être et constituent le bien (*τὸ ἀγαθὸν ἔργον*)? Voy. contre *Reiche* et *Rück*. notre Comm. 1843, p. 197 à 201. — (*ἀποδώσει*) *ζωὴν αἰώνιον*, « *il donnera la Vie éternelle*, » la vie qui suit celle d'ici-bas, envisagée sous son côté heureux, comme plénitude de bonheur, opp. à *ὀργὴ καὶ θύμος*, v. 8. Paul affirme donc dans ce v. que Dieu rétribuera de la Vie, du bonheur éternel, celui qui, persévérant dans les bonnes œuvres, se sera attaché à poursuivre tout ce qui porte déjà les caractères du divin, tout ce qui est en soi glorieux, honorable, éternel. Une telle direction donnée aux efforts de l'homme, l'élève toujours plus haut en l'unissant à ce qui ne passe point, et Dieu comble cette recherche en accordant à l'homme la Vie des cieux.

℣. 8. *τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας* scil. *οὖσιν* (comp. Gal.3,10. Col. 4,11). Que signifie *ἐριθεία?* Ce mot vient de *ἔριθος, ου, ὁ* et *ἡ*)[1] *homme de peine, manœuvre, ouvrier*. Hom. Il. 18, 550. Hymn. in Merc. 296. Hésiod. *Ἔργα* 2, 221. Comme ces gens sont en général sans métier fixe et font pour un mince salaire toute sorte d'ouvrages, ce gain mesquin d'une part et la vulgarité des occupations de

[1] Voyez l'excellent Excursus de *Fritzsche* (Comm. I, p. 143-148) à qui nous empruntons ce qui tient à l'explication de ce mot.

l'autre, ont fait que ce mot a été pris dans un sens méprisant, *mercenaire*, qui fait tout pour de l'argent, même pour un gain sordide. Démosth. in Eubuli. 45,8. ed. Bekk. : *πολλὰ δουλικὰ καὶ ταπεινὰ πράγματα τοὺς ἐλευθέρους ἡ πενία βιάζεται ποιεῖν,... ὡς γὰρ ἐγὼ ἀκούω, πολλαὶ καὶ τιτθαὶ καὶ ἔριθοι* (ouvrières, journalières) *καὶ τρυγήτριαι γεγόνασιν ὑπὸ τῶν τῆς πόλεως κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους συμφορῶν ἀσταὶ γύναικες*. Aristoph. Pac. 786 (voy. les passages rassemblés par Runkenius, Timée p. 173, 1 éd.) *Ἐριθεύεσθαι*, *gagner sa vie par un travail mercenaire*. Plus tard, dans le grec hellénistique et alexandrin, il était particulièrement usité en parlant des ouvrages de laine. De là, *ἔριθος*, *fileur* ou *fileuse de laine*, Esaïe 38,12 : *ἐριθεύεσθαι*, *filer*. Tob. 2,11. Cependant, fidèle à l'idée primitive, *ἐριθεύεσθαι* s'est appliqué fig. à ce qui est obtenu par la mise en œuvre de moyens détournés, bas et mesquins, là où l'on ne devrait être guidé que par des sentiments relevés : *gagner* à prix d'argent, *corrompre*. Suidas: *Ἐριθεύεσθαι, ὅμοιόν ἐστι τῷ δεκάζεσθαι καὶ γὰρ ἡ ἐριθεία εἴρηται ἀπὸ τῆς τοῦ μισθοῦ δόσεως*. De là, *gagner à sa cause*, se faire des partisans par des intrigues, menées, tripots, etc, *intriguer*, *briguer*, *tripoter*, Polyb. 10,25: *οἱ δὲ τῆς στρατηγίας ὀρεγόμενοι διὰ ταύτης τῆς ἀρχῆς ἐξεριθεύονται τοὺς νεοὺς καὶ παρασκευάζουσιν εὔνους συναγωνιστὰς εἰς τὸ μέλλον*. *Rivaliser*, *chercher à l'emporter sur*... par des moyens peu honorables. Scoliast. Soph. Aj. 832 : *ὁ δὲ Σοφοκλῆς ἐριθεῦσαι μέν τι ὡς πρεσβυτέρῳ* [savoir Eschyle] *μὴ βουληθείς, οὐ μὴν παραλιπεῖν αὐτὸ δοκιμάζων, ψιλῶς φησί*, etc.Hesych.: *Ἠριθευμένων = πεφιλοτιμημένων. Ἠριθεύετο = ἐφιλονεικεῖ.* — En nous en tenant à ce développement génétique, l'essence de *ἐριθεία* nous semble résider dans l'introduction d'intérêts et de moyens bas, étroits, personnels, là où ne devraient régner que des vues hautes et relevées; ce qu'on appelle la mesquinerie, l'étroitesse de caractère opp. à un caractère généreux et relevé ; c'est cette petitesse d'un esprit cédant, dans les plus grandes choses, à des sentiments et des intérêts peu relevés, ayant recours à des moyens petits, bas, toujours pénibles, et apparais-

sant sous les formes de base jalousie ou de rivalité, de querelles, disputes, chicanes, tracasseries et intrigues. Cherchons maintenant le sens plus précis de ce mot. Il est peu usité dans les auteurs classiques; on le trouve dans Aristote, dans le sens de *cabale, intrigue, brigue, menées*, Polit. 5,2. 5,3 (p. 1302 et 1303, éd. Bekk.). On le trouve plus souvent dans les auteurs hellénistiques et en particulier dans le N. T. Jaq. 3,14.16, *ἐριθεία* est lié à *ζῆλος πικρος*, un zèle qui choque, n'a de ménagement pour personne et ne craint pas de faire de la peine; c'est l'*esprit de dispute, d'opposition*, qui veut toujours avoir raison, et amène à sa suite la discorde, la désunion, les mauvais procédés (*ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα*) et nullement la connaissance de la vérité. Phil. 1,17 : *ἐριθεία* employé comme équivalent de *φθόνος καὶ ἔρις*, v. 15 et opp. à *ἀγαπή*, v. 16, désigne *un esprit de dispute et de basse rivalité*, et cette caractéristique va bien à ces hommes qui annoncent Christ, non pour Christ ni par amour des âmes, mais par pique et par jalousie contre Paul, dans la pensée de lui causer quelque vexation. De même Ignace (ep. Philadelph. 8) recommandant l'unité aux chrétiens, leur dit : *μηδὲν κατ' ἐριθείαν πράσσετε ἀλλὰ κατὰ χριστομαθίαν*, « ne faites rien *par esprit de dispute*, mais agissez selon que Christ vous l'a appris, » — et ce qui suit montre qu'il s'agit de discussions. Dans Phil. 2,3 *ἐριθεία* est joint à *κενοδοξία*, pour désigner ce qui rompt le bon accord et l'affection mutuelle (le *τὸ σύμψυχοι εἶναι, τὸ αὐτὸ* ou *τὸ ἓν φρονεῖν*), et tous deux sont opposés à *ταπεινοφροσύνη*, l'humilité, qui fait qu'on tient les autres pour supérieurs à soi-même ; *ἐριθεία* est *l'esprit de dispute*, qui fait qu'on veut toujours avoir raison, et *κενοδοξία*, la vanité, qui en est le mobile. Dans 2 Cor. 12,20. Gal. 5,20, *ἐριθεῖαι* signifie *les disputes*, car il est accolé à *ἔρεις, ζῆλοι*, et suivi de *διχοστασίαι, αἱρέσεις*. En résumé *ἐριθεία* signifie *dispute, esprit de dispute ;* il suppose des mobiles bas ou intéressés, comme vanité, jalousie, etc., jamais le sentiment élevé de l'amour de la vérité; il a pour résultat la discorde et les divisions.

Que doit-on entendre par *οἱ ἐξ ἐριθείας?* — L'expression *εἶναι ἐκ, être de,* dans laquelle *ἐκ* indique prop. l'origine, le lieu d'où l'on sort, s'emploie, soit au propre pour dire *être issu de, originaire de, du nombre de,* etc., soit au fig. pour indiquer une filiation spirituelle : on considère qu'*on est issu spirituellement* de celui dont on partage les principes. Jean l'emploie souvent en ce sens : *εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ,* 8,47. *ἐκ τοῦ διαβόλου,* 8,44. *ἐκ τοῦ πονηροῦ,* 1 ép. 3,12. *ἐκ τοῦ κόσμου,* 15,19. *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, ἐκ τῆς γῆς ἐστι,* « celui qui est originaire de la terre, » c.-à-d. est un enfant d'ici-bas, « *est de la terre,* » c.-à-d. a les qualités inhérentes à son origine, 3,31. Paul emploie aussi fréquemment cette expression (*οἱ ἐκ πίστεως, οἱ ἐκ περιτομῆς, οἱ ἐκ νόμου, οἱ ἐξ ἔργων νόμου*) pour catégoriser les individus, d'après leur origine matérielle ou spirituelle, c.-à-d. d'après la chose ou le principe auquel ils se rattachent matériellement ou spirituellement, de sorte que cette expression a souvent une valeur différente de celle du verbe simple correspondant, et se rend par *ceux qui relèvent de, qui ont tel principe, qui sont pour, les partisans de,* etc. Ainsi *οἱ ἐκ πίστεως* désigne sans doute ceux qui ont la foi, les croyants (= *οἱ πιστεύοντες*), mais en les caractérisant par le principe (= *ceux qui ont la foi pour principe,* 3,26. Gal. 3,7.9) et non pas seulement par le fait de croire. *Οἱ ἐκ περιτομῆς,* ce sont les circoncis (= *οἱ περιτετμημένοι,* Col. 4,11. Tit. 1,10), mais particulièrement les circoncis qui ont pour principe la circoncision, les circoncis systématiques, les partisans de la circoncision, Rom. 4,12. Gal. 2,12. *Οἱ ἐκ νόμου,* 4,14 ou *οἱ ἐξ ἔργων νόμου,* Gal. 3,10, sont ceux qui ont pour principe la loi ou les œuvres de la loi, qui s'en tiennent à la loi. De même *οἱ ἐξ ἐριθείας* ne désigne pas simplement ceux qui disputent (= *οἱ ἐριθευόμενοι*), mais ceux qui se sont fait de la dispute comme un principe, « *les disputeurs systématiques, les disputeurs de parti-pris.* » Paul désigne donc ici des hommes qui, au lieu de considérer les choses en elles-mêmes, par amour pour la vérité, sont mus, au contraire, par des sentiments peu honorables et décidés

de parti-pris à tout contester. — De là leur incrédulité : *καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ*, « *et qui, d'une part, sont rebelles à la vérité.* » Ce terme abstrait désigne au fond, dans l'esprit de Paul, la vérité qu'il prêche, la vérité évangélique. — *πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ*, « *qui obéissent, d'autre part, à l'injustice.* » Paul oppose *τῇ ἀδικίᾳ* à *τῇ ἀληθείᾳ* (comp. 1 Cor. 13,6. 2 Thess. 2,12) au lieu de *τῷ ψεύδει* (voy. 1,25), parce qu'il envisage la vérité au point de vue moral, comme la directrice de la vie pratique (de là *ἀπειθοῦσι* pour *ἀπιστοῦσι*), et qu'il s'agit de gens qui, dans leur opposition à la vérité, sont mus avant tout par de mauvais sentiments se produisant par de mauvais procédés. Ces traits de caractère appartiennent certainement à ces Juifs incrédules (de même *Beng.*), bassement hostiles, que Paul a partout rencontrés sur son chemin dans sa prédication de l'Evangile (Act. 13,6. 45.50. 14,2.19. 17,5.13. 18,6.12. 19,9. 20,3.19, etc. Rom. 15,31).

Ὀργὴ καὶ θυμός * scil. *ἔσται : θυμός* se dit particulièrement d'un sentiment d'irritation qui éclate (*κοπιάσαι ὀργὴν πρὸ θυμοῦ*, Sir. 48,10. *ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς*, Apoc. 16,19. 19,15) *accès, mouvement* de colère, *emportement* (= excandescentia); tandis que *ὀργή* se dit plutôt d'un sentiment d'irritation prolongé et moins intense. Toutefois cette distinction se réduit souvent à une simple nuance, et *θυμός* se trouve ajouté à *ὀργή* ou *ὀργή* à *θυμός* (Jér. 7,20: *ὀργὴ καὶ θυμός*, Jér. 36,7 : *θυμὸς καὶ ὀργή*) pour renforcer seulement l'idée (= « ira, et vehemens quidem » *Fritzsche*).

℣. 9. 10. Ce n'est point ici le commencement d'un nouveau paragraphe (cont. *Th. Schott*, p. 162). Paul s'étend sur ces rétributions du jugement de Dieu, pour introduire, comme le remarque *Reuss*, d'une manière significative le nom même des

* Les *Elz.* lisent θυμὸς καὶ ὀργή, d'après K L P, un grand nombre de minn. syr.-ph. et quelques Pères; mais *Lachm. Tisch. Mey. Fritzsche*, etc. préfèrent ὀργὴ καὶ θυμός, avec raison. 1° Cette leçon est mieux documentée (ℵ A B D* E G, quelques minn. syr.-psch. vulg. copt. arm. Orig. Ephr. Dam. etc. et les Pères latins). 2° Le mot ὀργή, d'après ce qui précède, v. 5, a dû s'offrir le premier à l'esprit de Paul.

Juifs à côté de celui des païens méprisés et condamnés par eux. Il se rattache tout d'abord à *ὀργὴ καὶ θυμός*. — ***Θλίψις καὶ στενοχωρία*** (scil. *ἔσονται*) *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν*, « *la détresse et le désespoir tomberont sur toute âme d'homme qui fait le mal.* » ***Θλίψις*** (R. *θλίβειν*, *écraser*, *fouler* = צָרָה) indique l'écrasement sous quelque malheureux coup, *affliction*, *calamité*, *détresse* — *Στενοχωρία* (= צוּקָה, opp. *εὐρυχωρία*, *le large*, qui ne se trouve pas dans les classiques) prop. l'étroitesse d'espace, indique une position dans laquelle il n'y a place ni pour reculer, ni pour avancer, aucun moyen de fuir ni d'échapper, *détresse*, *extrême misère*, *dernière extrémité*. La différence est bien indiquée 2 Cor. 4, 8 : « nous sommes pressé (*θλιβόμενοι*) de toute manière, mais non pas réduit à la dernière extrémité (*στενοχωρούμενοι*). » Ces deux mots sont réunis (de même 8,35. 2 Cor. 6,4. Esaïe 8,22. 30,6) pour indiquer une détresse extrême et désespérée — *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου* est un hébraïsme = בְּכָל נֶפֶשׁ אָדָם = *ἐπὶ πάντα ἄνθρωπον*, « *sur tout homme.* » Paul n'a vraisemblablement pas voulu mettre en relief l'âme par opp. au corps (contre *Rück.*), car il aurait dit plutôt *ἐπὶ ψυχὴν παντὸς ἀνθρώπου* ou *ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπων*, et il dit v. 10 : *παντὶ τῷ ἐργ. τὸ ἀγαθόν;* toutefois il a préféré cette forme parce qu'elle répond mieux à l'idée d'une souffrance spirituelle — *κατεργαζομένου τὸ κακόν*, « *qui fait le mal.* » Le préfixe *κατά* ne donne pas au verbe un sens différent du simple (voy. *ἐργαζομένῳ*, v. 10), seulement il le renforce. Le présent, parce que Paul envisage l'état en soi, indépendamment du temps. — *Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος*, « *sur le Juif d'abord, puis sur le Grec* » (voy. 1,16). Le Juif est le premier dans la punition, parce qu'il a été le premier dans les grâces : c'est justice; sa responsabilité est plus grande.

ỳ 10. *Δέ* adversatif regrette *μέν*. — *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη* indiquent des traits constituant le bonheur des gens de bien dans la vie à venir, « *un état de gloire, d'honneur et de paix.* » Ces mots, de même que *θλίψις* et *στενοχωρία*, se disent prop. d'un

état de bonheur et de malheur de l'homme sur cette terre. Si Paul les applique à l'état de bonheur et de malheur dans le monde à venir, c'est sans doute parce qu'il est réduit à des analogies pour faire pressentir un état qu'on ne comprend qu'en l'éprouvant. C'est, sans doute, aussi, parce que ces deux états ne sont pas sans analogie (mutatis mutandis) avec le bonheur du bon et le malheur du méchant sur cette terre. *Δόξα, un état glorieux*, une position brillante, est un trait du bonheur à venir qu'on retrouve souvent (voy. 3,23); *τιμή, un état d'honneur*, c.-à-d. que cet état est une *dignité* à laquelle Dieu les élève, un état d'exaltation; *εἰρήνη, un état de paix*, le repos parfait de l'âme contente et satisfaite au sein de son Dieu. *La gloire*, par opposition à cet état de faiblesse dans lequel l'homme se sent; *l'honneur*, l'exaltation, par opposition à sa condition humble et basse dans ce monde; *la paix*, par opposition à ce trouble, ces soucis, ce train de guerre où il vit ici bas : toutes notions de même nature, quoique de genre opposé à *θλίψις* et à *στενοχωρία* — *παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν*, « *à tout homme qui fait le bien.* » Ce présent, plutôt que « *aura fait*, » parce que Paul envisage l'état en soi, indépendamment du temps. — *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.* (Voy. plus haut.)

℣. 11. *Οὐ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ θεῷ*, « *car il n'y a point, en Dieu, d'acception des personnes.* » *Πρόσωπον λαμβάνειν* (hébraïsme = נשׂא פנים) prop. accueillir la face, la personne de qqu'un, c.-à-d. recevoir qqu'un favorablement, l'accueillir (Mal. 1,8.9. Gen. 32,20); se disait des rois et des juges accueillant les visites et les cadeaux des requérants. Puis, en mauvaise part, se montrer partial, faire acception des personnes (recevoir l'un plus favorablement que l'autre, pour des motifs illégitimes); se dit particulièrement des juges. (Lév. 19, 15. Mal. 2, 9. etc.) De là *προσωποληπτέω*, Jaq. 2,9; *προσωποληπτής*, Act. 10, 34, et *προσωποληψία* — *παρὰ τῷ θεῷ* : *Παρά*, dat. pp. *auprès de, chez;* puis fig. *chez, en* (= in) 9,14. 2 Cor. 1,17, Eph. 6,9. Jaq. 1,17. — Cette réflexion a lieu de surprendre, après que Paul a dit

que « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres » et qu'il a répété à chaque fois que c'est « pour le Juif d'abord, puis pour le Grec; » pourquoi donc ajouter « *car il n'y a point en Dieu d'acception des personnes?* » C'est que Paul se préoccupe tout particulièrement du Juif; c'est son point de mire dans tout ce chapitre. Le Juif trouvait tout naturel que Dieu rendît, selon leurs œuvres, aux païens, qu'il méprisait pour leur idolâtrie et leurs souillures ; mais que lui, Juif, fût soumis au même régime que les païens, lui, le fils d'Abraham! l'héritier des promesses! la nation élue et privilégiée! c'est ce qui ne lui était jamais venu à l'esprit, et Paul veut précisément dissiper ce préjugé, en déclarant que devant Dieu il n'y a pas acception des personnes. « Il veut faire sentir aux Juifs que le juge suprême n'a pas deux poids et deux mesures pour les diverses races de la famille humaine » (*Reuss*).

ỳ. 12. Et il le confirme (*γάρ*) par un second développement (v. 12-16). Il est vrai que les Juifs qui ont une loi positive, écrite, sont dans une position différente des païens, mais si cela change quelquechose à la forme, cela ne change rien au fond; il n'y a pas, au point de vue moral, d'acception des personnes pour cela — *ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον*, « *en effet, tous ceux qui ont péché sans loi.* » *Ἀνόμως ἥμαρτον* est opp. à *ἐν νόμῳ ἥμαρτον* et signifie évidemment ont péché sans loi, sans avoir de loi (= *μὴ νόμον ἔχοντες*, v. 14) opp. à « en ayant une loi. » Ce sens de *ἀνόμως* est le sens primitif; Isocr. Panég. 10 : *παραλαβοῦσα γὰρ τοὺς Ἕλληνας ἀνόμως ζῶντας καὶ σποραδὴν οἰκοῦντας, καὶ τούτων τῶν κακῶν αὐτοὺς ἀπήλλαξε, πρώτη γὰρ νόμους ἔθετο καὶ πολιτείαν κατεστήσατο. Νόμος* désigne ici, dans les deux cas, *une loi positive, écrite*. Paul, en effet, distingue l'humanité en deux catégories, *οἱ ἐν νόμῳ* et *οἱ ἀνόμως*, (= *οἱ ἄνομοι*, 1 Cor. 9, 21). Or, dans l'application, *οἱ ἐν νόμῳ*, ce sont les Juifs, et *οἱ ἀνόμως* ce sont les païens, c.-à-d. ceux qui ont une loi positive, écrite (en fait, la loi mosaïque), et ceux qui n'en ont point. Comme Paul laisse au principe toute sa généralité (car il dit *ὅσοι*, et *νόμος* n'a ni

article ni régime qui le détermine) *νόμος* doit désigner généralement et abstraitement *toute loi positive, écrite* (*Mél. Zwingl. Abél. Scholz. Heng. Th. Schott*, p. 166. *Godet*) et non *la loi mosaïque*, comme le pensent les commentateurs [1]. C'est la connaissance historique qui nous apprend que, concrètement, c'est à la loi mosaïque que Paul fait allusion, mais pour le moment il ne la désigne pas d'une manière concrète. L'aor. *ἥμαρτον*, parce qu'il s'agit ici d'un fait qui se reproduit ; le parfait *ἡμαρτήκασι* considérerait l'acte d'avoir péché comme chose passée et terminée (cf. 3,23. 5,12) — *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται*, « *périront aussi sans loi*, » c.-à-d. sans que leur sentence soit l'arrêt d'une loi positive, écrite. *Olsh.* observe qu'on s'attendrait à « ne seront pas jugés du tout ; » c'est oublier qu'à défaut de loi écrite, l'homme a dans le cœur la loi morale naturelle. *Καί* indique la correspondance entre la cause (*ἀνόμ. ἡμ.*) et l'effet (*ἀνόμ. ἀπολ.*). *Ἀπόλλυσθαι*, prop. *périr*, expression usitée pour désigner la condamnation dans la vie à venir, le malheur dans l'éternité (= la Mort), 1 Cor. 8,11. 15,18. 2 Pier. 3, 9. etc. L'emploi de ce mot s'explique par l'image même de *σώζεσθαι*, auquel il est ordinairement opposé. Il suppose un danger qu'on court ; *σώζεσθαι*, c'est y échapper ; *ἀπόλλυσθαι*, c'est y succomber : ce danger, c'est le réat de la loi violée. C'est de la même manière que le mot *ζωή* a amené l'expression *θάνατος*, et *ζῆν*, *ἀποθνήσκειν* (voy. 5,12). Ce sont des images et des points de vue différents pour exprimer la même idée au fond. Ce qui n'emporte nullement pour *ἀπόλλυσθαι* et *ἀποθνήσκειν* l'idée d'un anéantissement proprement dit (voy. 1,16, *σωτηρία*, et 5,12, not. 15) — *καί*, Paul a préféré la copule à *μέν... δέ*,

[1] *Philippi*, p. 52, affirme que, « dans le N. T. lorsque *νόμος* est seul et sans déterminatif, il désigne *toujours* la loi mosaïque. » *Rückert*, p. 106, est moins affirmatif, et veut qu'on excepte les cas où évidemment *νόμος* n'a aucun rapport avec la loi mosaïque. — Ce principe est erroné, témoin vv. 13. 14. 23. 3, 20. 21. 27. 4, 13. 14, (*οἱ ἐκ νόμου*, comp. v. 16, *τὸ ἐκ τοῦ Νόμου σπέρμα*), 15. 5, 13. 20. 6, 14. 15. 7, 1, etc. Il faut examiner chaque cas en particulier, parce que la présence ou l'absence de l'article ne suffit pas toujours à déterminer *à priori* le sens de *νόμος*

qui aurait été, ce semble, plus exact. — *ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται*, « *tous ceux qui ont péché avec une loi* (positive, écrite) *seront jugés par cette loi*, » c.-à-dire qu'ils verront leur arrêt prononcé au moyen de cette loi. Evidemment, Paul fait allusion à un arrêt de condamnation, et il se sert de l'expression *κριθήσονται*, non pas seulement comme de qqchose de plus doux que *ἀπολοῦνται* (*De W.*), mais aussi comme étant l'expression légale amenée par le rapport avec la loi. Régulièrement, il aurait dû dire *διὰ τοῦ νόμου*, puisqu'il s'agit de la loi dont il vient d'être question, comme v. 23, *διὰ τ. παραβάσεως τοῦ νόμου* — *Ἐν νόμῳ*, « *avec une loi*, » c.-à-d. ayant une loi (= *ἔχειν*, v. 14) 15,29. 1 Cor. 4,21 : *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς* = *ῥάβδον ἔχων*. Voy. Bernhardy, Synt. p. 209 [2].

[2] Paul vient d'envisager le cas où l'homme a péché et où la condamnation a lieu; on s'attendrait à voir le cas inverse mentionné, celui où l'homme obéit et obtient la Vie; pourquoi Paul n'en parle-t-il pas? — Remarquons que nous sommes ici, non dans les faits d'expérience, mais dans les principes : Paul expose, pour ainsi dire, les statuts du jugement dernier. A ce point de vue, il ne saurait nier la seconde alternative, qui n'est que l'autre face de la première, son complément nécessaire. En posant le péché comme condition de la condamnation, on pose du même coup l'obéissance comme condition de la Vie. D'ailleurs Paul le dit v. 13, *οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται*, et c'est le principe même qu'il énonce : « *La loi dit : Fais ceci et tu vivras* » (10, 6. Comp. Gal. 3, 12). Ainsi sur le terrain des principes, de la théorie, nul doute que Paul n'admette cette seconde alternative, et ce ne peut être que volontairement qu'il ne l'a pas énoncée ici. Pourquoi cela? — Ce n'est pas, parce qu'au point de vue de l'expérience Paul arrive à dire, en se basant sur les faits, que *l'homme n'a pas la Vie par les œuvres*, car ce serait confondre deux ordres tout différents de vérités; cette seconde vérité étant toute d'expérience, tandis que la première est purement de principe. Il faut se garder de transporter l'une sur le terrain de l'autre. Cette omission s'explique par le fait que la mention de cette alternative n'allait pas au but que se propose Paul. En effet, il veut montrer dans son épître, et cela par *des faits*, que *l'homme n'est pas sauvé par les œuvres, qu'elles font, au contraire, sa condamnation*. Il l'a montré pour le païen (1, 17-32); il veut le montrer pour le Juif (ch. II). Avant de passer directement à ce dernier, il pose d'abord les principes qui régissent le jugement de Dieu (2, 1-16). Il parle donc en visant toujours au fond le Juif, qu'il montrera pécheur, en partant du point de vue de l'expérience et des faits. Ainsi donc, dans les principes qu'il expose, quelle alternative lui importe et lui importe seule? Evidemment c'est celle qui concerne la condamnation, puisque ce n'est que de la condamnation qu'il aura à parler. Ne faisant pas un traité, mais prêchant les vérités en vue des applications qu'il en doit faire, il est naturel qu'il se préoccupe du principe uniquement sous cette face.

ỳ. 13. Paul corrobore (*γάρ*) la seconde partie du v. 12 en ajoutant une observation qui laisse voir qu'il a en vue les Juifs en tout ceci : *οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ* * *νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ, ἀλλὰ οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται,* « *car ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi, qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique, qui seront tenus pour justes.* » *Ὁ ποιητὴς νόμου,* « celui qui met une loi en pratique » (1 Macc. 2,67. Jaq. 1,23) opp. à *ὁ ἀκροατὴς νόμου*, celui qui écoute une loi sans la pratiquer. Jaq. 1,22 dit de même : *γίνεσθε ποιηταὶ νόμου καὶ μὴ μόνον ἀκροαταί.* Avec nos habitudes modernes, nous dirions « celui qui lit une loi. » Paul fait sans doute allusion aux lectures publiques qui se faisaient chaque sabbat dans les synagogues (Luc 4,16. Jean 12,34. Act. 13,15. 15,21) et par lesquelles on répandait dans le peuple la connaissance de la Loi. *Νόμος* désigne ici une loi quelconque, car il est sans article et le principe est général, en sorte que rien n'autorise à spécialiser en passant de l'abstrait au concret, pour lui donner le sens de loi mosaïque. *Δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ,* « *sont justes par devant Dieu,* » et reconnus de Dieu pour tels = *δικαιωθήσονται*, *seront reconnus*, *déclarés justes*, *tenus pour justes* et traités comme tels (voy. *δικαιοῦσθαι*, 1,17). *Παρά*, dat. « *par devant Dieu* » (= *ἐνώπιον αὐτοῦ*, 3,20) 1 Cor. 3, 19. 2 Thess. 1, 6. Xén. Symp. 5, 1 : *ἴσως γὰρ εὐδοκιμοῦντα τὸν μαστροπὸν παρὰ τοῖς κριταῖς ὁρᾷ.* Mem. S. 1,2. 51.53.

Suit une nouvelle réflexion comprenant les v. 14, 15, et tendant à relever la nécessité de mettre la loi en pratique, par l'exemple des païens, qui, n'ayant pas de loi positive, écrite, se tiennent lieu de loi à eux-mêmes[3]. On sent que, derrière cette réflexion incidente, Paul veut, par un contraste, faire le procès de ceux qui, ayant une loi, se bornent à en entendre la lecture,

* *Elz. Fritzs. Reiche* lisent *τοῦ νόμου*. L'article est omis avec raison par *Lachm. Tisch. De W. Mey. Philip. Hengel, Volkm. Godet*, d'après ℵ A B D* E [la première fois] G, 3 minn. *Griesbach* trouve l'omission seulement probable.

[3] Il ne s'agit pas de répondre à l'objection : « Comment les païens pourraient-ils accomplir la loi qu'ils ne possèdent pas » (*Godet*).

c.-à-d. au fond des Juifs. Le *γάρ* qui forme la liaison avec ce qui précède a soulevé des difficultés ; nous l'examinerons plus loin.

ỳ. 14. *Ὅταν*, subj. indique, non un cas possible (*Seml. Philip. Thol.* éd. 1856. *Th. Scholt*, p. 172) ou hypothétique (*Reuss*), mais un cas réel ; ce qui a lieu et se répète = *lorsque, toutes les fois que.* C'est du fait même « que les gentils pratiquent la loi, » posé comme réel, que Paul est fondé à tirer la conséquence qu'ils montrent ainsi que la loi est gravée dans leur cœur ; autrement, il ne le pourrait pas. — *Ἔθνη*, non pas « les nations païennes devenues chrétiennes, » ce qui est un contre-sens (*Ambrosiast. Aug.* de spir. et litt. c. 7), ni « des nations » (*Kop. Mey. Fritzs. Thol.* éd. 1856. *Heng. Hofm.* Schriftb. I, p. 567), car Paul n'oppose pas des nations à d'autres nations ; mais « *les nations* » en général, les gentils, qui non pas de loi positive, écrite, par opposition aux Juifs, qui en ont une (*Luth. Scholz, Rück. Glœckl. Kœlln. DeW. Krehl. Philippi*). L'absence de l'article ne fait point objection, car l'article peut être supprimé lorsque le subst. est déterminé par un adjectif subséquent avec article (9,30 : *ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην*. 1,18. Plat. Critias, p. 52. D : *συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς*, etc.) et même *ἔθνη* tout seul peut s'employer pour désigner les nations en général, les gentils (3,29. 1 Cor. 1,23). Du reste, Paul n'entend pas dire par là que les gentils en général accomplissent la loi, puisque (1, 18-32) il a montré que la corruption les a envahis ; le *ὅταν*, « *toutes les fois que,* » indique qu'il fait allusion aux cas qui se rencontrent chez les nations en général (*Mél. Martyr*, comp. *οὗτοι*, v. 14). — *τὰ μὴ νόμον ἔχοντα,* « *qui n'ont pas,* » c.-à-d. « *quoiqu'ils* (*μὴ*, voy. 1, 28, cont. *Mey. Hofm.*) *n'aient pas de loi*, » de loi positive, écrite (*Chrys. Théod. Théoph. Mél. Zwingl. Beng. Krehl, Heng. Maunoury*) et non la loi mosaïque (*Ambrosiast. Ps-Ans. Erasm. Luth. Calv. Martyr, Corn.-L. Crell, Limb. Thol. Scholz, Kœlln. Mey. Fritzs. Hodge, Philip. Arnaud, Godet*). Ce sens de *νόμος* résulte du manque d'article, rendu plus saillant encore

par son rapprochement et sa liaison avec *τὰ τοῦ Νόμου ποιῇ*. L'opposition avec le Juif, qui a la loi mosaïque, exigeait grammaticalement la présence de l'article, si Paul avait réellement voulu désigner cette dernière. 2° L'expression suivante, *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*, confirme ce point de vue, par le fait que le second *νόμος*, qui n'est que la reprise du premier, ne peut absolument pas désigner la loi mosaïque. 3° Le contexte fourni par cette interprétation est excellent; d'autant plus que Paul reconnaît que les gentils ont en réalité une loi, mais une loi non écrite, la loi naturelle. — *φύσει τὰ τοῦ Νόμου ποιῶσιν* *, « *font naturellement* (*φύσει* = duce natura, poussés par un sentiment naturel, celui de la conscience, et non « ex natura per gratiam reparata » *Aug.* de spir. et litt. c. 7. *Estius*, pour faire croire qu'il s'agit de païens devenus chrétiens) *les choses*, non « qui appartiennent à la Loi, » c.-à-d. sont contenues dans la Loi = *τὰ ἐν τῷ Νόμ.* (*Philip.*), sont de son ressort (*Martyr*, *Mey.*); mais les choses *que la Loi réclame, exige* (gén. obj. Jean 6,29. Apoc. 2,26. *ἔργα νόμου*, 3,20. 28. 9,32. Gal. 2,16. 3,2.5.10. 1 Cor. 15, 58, de même *τὸ ἔργον τοῦ Νόμ.* v. 15), c.-à-d. « les ordonnances de la Loi » (comp. *τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου φυλάσσῃ* v. 26 [1]). L'article *τά* avec le gén. n'a d'autre fonction ici que d'indiquer le genre des choses, comme 8,5. 14,19. 1 Cor. 2,11. 14. 7,32.33. *Φύσει* ne saurait se lier à *μὴ ἔχοντα νόμον* (cont. *Beng. Seml. Usteri*, p. 30). Paul parle ici d'une manière générale et sans se préoccuper aucunement de savoir si les nations, *toutes* les nations ou seulement *quelques-unes*, font les commandements de la Loi, ni si ceux qui font les ordonnances de la Loi

* *Elz. Mey. Fritzs. Heng. Philip.* lisent *ποιῇ* (E. minn. Eus. Chrys. Théod.) qui est confirmé par *ποιεῖ* (K. L. P, qques minn.), correction amenée par la prononciation. *Lachm. Tisch. Godet* lisent *ποιῶσιν* (ℵ A B, pl. minn. Clem. A. Or. Dam.) qui est confirmé par *ποιοῦσιν* (D* G, qques minn. Euth.). Chacune des deux leçons peut être également envisagée comme une correction: *ποιῇ*, comme une correction grammaticale; *ποιῶσιν*, comme une correction amenée par le voisinage de *οὗτοι*. Nous préférons *ποιῶσιν*, parce qu'il est mieux documenté et correspond mieux à l'idée de cas particuliers.

[1] Voy. encore notre Comm. 1843, p. 233.

les font *toutes* (*Ambrosiaster*) on seulement *quelques-unes :* c'est complètement en dehors de son sujet. Il fait simplement allusion aux cas, isolés sans doute (voy. *ὅταν*), où il y a conformité entre les actes des païens et les ordonnances de la Loi. On n'est pas fondé à se prévaloir de cette parole générale, et du fait exceptionnel signalé par Paul, « *qu'il y a des gentils qui font les ordonnances de la Loi*, » pour statuer une contradiction avec son enseignement que « *personne ne sera tenu pour juste par les œuvres de la loi ;* » cela ne pourrait se faire qu'en établissant que cette conformité entre les actes du païen et les ordonnances de la Loi, est suffisante, totale, etc., c.-à-d. en entrant dans des détails et des considérations auxquels Paul ne touche point, et qui vont au-delà de son observation générale. L'école augustinienne et calviniste, qui admet la corruption radicale et totale de l'homme, a été fort embarrassée par ce passage, et pour sortir de difficulté, plusieurs traduisent *τὰ τοῦ Νόμου ποιῶσιν* par « *font les choses qui sont de la Loi*, *du ressort de la Loi* » (= de officio legis funguntur), c.-à-d. ordonnent le bien, défendent et punissent le mal (*Calv :* lex jubet, convincit, damnat, punit; hoc ipsum facit et ethnicus adversus alios et adversus se ipsum[1]; de même *Limb. Wettst. Flatt*, etc). Cette interprétation est contraire au contexte, puisqu'il s'agit ici de *ποιηταὶ νόμου*, v. 13. — *τοῦ Νόμου* désigne, non la loi naturelle et la loi mosaïque (*Grot.*), mais cette dernière seulement, et il faut remarquer qu'en tout ceci elle est envisagée au point de vue moral uniquement. — *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες :* le pronom sujet est exprimé pour relever les individus, et le masculin (*οὗτοι* représentant *ἔθνη*) est un accord logique, qui montre bien qu'il s'agit ici, non de catégories de nations, mais d'individus pris dans les nations en général. *Νόμον μὴ ἔχοντες* est repris pour rendre l'opposition (*νόμ. μὴ*

[1] *Bèze* était de cet avis; mais dans une remarque écrite de sa main à la marge de son exemplaire (voy. Littérature, p. 6) il a mis : Rectius fortasse *ὅταν ποιῇ* verterimus quum faciant vel si quando faciunt... et il a rayé le texte du commentaire.

ἔχοντ. et *ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος*) plus saillante : « *eux, n'ayant point de loi, quoiqu'ils* (*μή*, voy. 1,28. cont. *Mey. Hofm.*) *n'aient pas de loi* positive, écrite. » — *ἑαυτοῖς εἰσὶ νόμος,* « *sont loi à eux-mêmes,* » c.-à-d. qu'ils se tiennent lieu à eux-mêmes de ce qu'ils n'ont pas, savoir de loi positive, écrite, et non prop. de loi mosaïque (cont. *Thol. Mey. Fritzs. Philip.*). Quant à la locution elle-même, voy. *Wettstein*, h. l.

℣. 15. *οἵτινες*, « *eux qui,* » c.-à-d. ces gens qui (voy. 1,25). — *ἐνδείκνυνται,*[1] « *montrent, font voir,* » donnent à connaître par leur *τὰ τοῦ Νόμου ποιεῖν*, v. 14 — *τὸ ἔργον τοῦ Νόμου,* non « l'œuvre qui appartient ou ressortit à la Loi (*Limb. Flatt, Mey. Philip.*) et lui correspond ; » mais « *l'œuvre que la Loi réclame, exige* » (gén. obj. = *τὰ τοῦ Νόμου*, v. 14). *Τὸ ἔργον* est collectif (2,7. Gal. 6,4. Jaq. 1,4. 1 Pier. 1,17. Apoc. 22,12) et ne diffère que par la forme de *τὰ ἔργα τοῦ Νόμου*. Il n'indique pas « tout le contenu de la loi » (*Godet*), ce qui serait contraire à *ὅταν*, qui indique des actes isolés. — *γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,* « *gravée dans leurs cœurs :* » elle y est là écrite comme loi, obligation morale, puisqu'ils y conforment leur conduite (comp. Cic. de Rep. 3,23. Soph. O. T. 838). — *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς*

[1] *Ἐνδείκνυσθαι* et *ἐπιδείκνυσθαι* (R. *δείκνυμι* montrer, faire voir, p. f.) diffèrent par l'idée accessoire que les préfixes introduisent. *Ἐν* indique qqchose se rapportant à *l'intérieur*, ordinairement montrer au dehors ce qui est au dedans, 9, 17 : *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοι τὴν δύναμίν μου*. 9, 22. Eph. 2, 7. 1 Tim. 1, 16. 2 Tim. 4, 14. Tite 2, 10 etc. *Ἐπί* a différents sens comme prép. composante. Il indique presque toujours *la direction sur*, comme allusion au geste de la main. qui provoque le mouvement des yeux sur un objet, Mth. 16, 1 : *σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτοῖς*, 22, 19. 24, 1. Luc 24, 40. Act. 9, 39. 2 Macc. 15, 32. Au fig. il se dit de la présentation d'un fait comme preuve ou échantillon de (la vue spirituelle se dirige, comme les yeux, sur un objet) 4 Macc. 1, 1. 7. 9 : *ἅπαντες γὰρ οὗτοι τῶν ὑπὲρ τῶν θεοῦ νόμων ἕως θανάτου πόνων ὑπεριδόντες... ἐπεδείξαντο ὅτι περικρατεῖ τῶν παθῶν ὁ λογισμός*, *ont montré,* sont une preuve qui fait conclure que... Xén. Symp. 3, 3 : *ἔφη γὰρ δήπου, εἰ συνδειπνοῖμεν, ἐπιδείξειν τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν*, « leur donner une preuve, un échantillon de sa science. » *Ἐπιδείκνυσθαι* signifie souvent *étaler*, *faire parade* (montrer sur soi). Nous concluons donc que *ἐνδείκνυνται* signifie ici, « ils montrent, ils sont une preuve, » et cela par le fait que leur conduite donne à connaître au dehors ce qui est au dedans d'eux. *Gurlitt* (Stud. u. Krit. 1840, p. 933) entend autrement cette synonymie. Voy. nos observations dans notre Comm. 1843. p. 231.

συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων : gén. absolu ajouté épexégétiquement et renfermant un détail confirmatif du fait qu'elle est gravée dans leur cœur — et non du fait que le païen est, aussi bien que le Juif, un *ἀκροατὴς νόμου* (*Godet*). Paul, après avoir dit que la Loi est gravée dans le cœur des païens, ajoute que cela « *est attesté, au-dedans d'eux par leur conscience, et entre eux, par les raisonnements par lesquels ils condamnent ou même absolvent,* » c.-à-d. par les jugements moraux qu'ils portent. *Συνείδησις, la conscience*, ce sentiment intérieur de la loi morale, 9,1 = conscia mens. *Συμμαρτυρεῖν* diffère de *μαρτυρεῖν* (cont. *Estius, Thol. Kœlln. Olsh.* voy. notre Comm. 1843, p. 235) par une nuance résultant de la composante *συν*. Celle-ci ne renforce point le verbe (*Kop. Kœlln.*) ni ne lui donne la signification de témoigner *pour*, *en faveur de* (*Rück.* = *μαρτυρεῖν τινι,* 10,2. Gal. 4,15. etc.); elle indique simplement que ce témoignage est *intérieur;* de même 8,16. 9,1; *σύμφημι,* 7,16; *συνήδομαι,* 7,22. *συλλυπούμενος,* Marc 3,5. Ainsi *σύνοιδα* (avec ou sans *ἐμαυτῷ*) *con*scius sum, *συνείδησις; συννοεῖν* (penser intérieurement) méditer, *συννοητός, σύννοος, συννοία, συνιέναι, com*prendre, *σύνεσις, con*science, *συνετός, συνέχειν* (avoir en soi) *con*tinere ; *συλλαμβάνειν, con*cipere (p. f.) *συνοικεῖν: ὁ νοῦς ὁ σός μοι μὴ συνοικοίη, γυναί,* Eur. Andr. 236, etc. (voy. sur les différentes significations de la composante *συν*, notre Comm. 1843, p. 235). Un grand nombre de commentateurs (*Crell, Flatt, DeW. Hodg. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Godet*) donnent à *συμμαρτυρεῖν*, le sens de témoigner *avec*, *en même temps* (= una testari); ce que *Godet* rapporte à l'instinct moral (= la conscience rend témoignage *avec* l'instinct moral, *φύσις*), distinction que Paul n'a point faite ; tandis que la plupart le rapportent à *τὰ τοῦ Νόμου ποιεῖν* (= la conscience rend témoignage *avec*, c.-à-d. *en même temps* que leur conduite conforme à la loi mosaïque) : explication que rien ne réclame ni ne justifie dans notre contexte. — *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* est une proposition fort difficile. La plupart des

commentateurs (*Klee*, *Hodge*, *Fritzs*. *Krehl*, *Philip*. *Heng*.) voient ici une explication du témoignage de la conscience; en conséquence ils donnent à *καί* le sens explicatif (= et quidem, *et à la vérité*, *c'est à savoir*, 1,5); ils font de *μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμ...* etc., un gén. absolu joint épexégétiquement à *συμμαρτ. αὐτῶν τ. συνειδήσεως*, et traduisent en général comme ceci : « leur conscience le témoignant, *c'est à savoir* leurs raisonnements qui accusent ou même disculpent, alternativement. » Cette construction n'est point nécessaire. Paul ajoute simplement au témoignage intérieur de la conscience un autre témoignage; *καί* conserve sa signification de « *et*, » et la proposition se construit en sous-entendant le verbe précédent : *καὶ* (*μαρτυρούντων*) *μεταξὺ ἀλλήλων τ. λογισμ...* etc. Observons d'abord, que, par la manière même dont ils sont placés, les mots *μεταξὺ ἀλλήλων* vont ensemble; ils se détachent par cela même de ce qui suit, en sorte que *μεταξύ* ne saurait être entendu adverbialement (*Kop:* postea, aliquando, *une fois*, savoir *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε* v.16. *Vater:* post rem gestam. *Kœlln: par là dessus*, *avec cela que*..), et ils doivent se rattacher, non à *λογισμῶν* (car il faudrait *τῶν μεταξὺ ἀλλήλων λογισμῶν* ou *τῶν λογισμ. τῶν μεταξὺ ἀλλήλ.*), mais à *μαρτυρούντων* sous-entendu. Cela dit, laissons cette expression pour le moment, et revenons à *καὶ* (*μαρτυρούντων*) *τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων* : *λογισμός* signifie : 1° *la raison* (sana ratio), Sap. 12, 10. 4 Macc. 1,1.3.5.6. 2,17. etc.; 2° *le raisonnement*, la manière de raisonner, penser. Sir. 27,7 : *πρὸ λογισμοῦ μὴ ἐπαινέσας ἄνδρα, οὗτος γὰρ πειρασμὸς ἀνθρώπου*, ne loue pas un homme avant de l'avoir entendu raisonner : c'est ainsi qu'on éprouve l'homme. Puis, *raisonnements* (intérieurs), *pensées*, *desseins*, Prov. 6,18. Jér. 11,19. Mich. 4,12. Sap. 9,4, etc. 2 Cor. 10,5. Enfin, *un raisonnement*, *des raisonnements*, Isoc. Disc. à Phil. éd. Leips. p.111 : ...*ἐξετάζῃς, μὴ πάρεργον ποιούμενος, μηδὲ μετὰ ῥαθυμίας, ἀλλὰ μετὰ λογισμῶν καὶ φιλοσοφίας*. Plat. Phéd. 1 : *ἀληθεῖς λογισμοί*, « les vrais raisonnements, la vraie philosophie. » Ce sont donc « *des raisonnements* » *κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων*, « *qui accusent*

ou même qui disculpent, » c.-à-d. par lesquels ils élèvent des accusations ou même (= ce qui arrive aussi, *ἢ καί.* voy. Baumlein, Partik. p. 126) ils disculpent : *κατηγορούντων* et *ἀπολογουμένων* sont employés d'une manière absolue. — *μεταξὺ ἀλλήλων* dépend, non de *κατηγορούντων ἢ καί ἀπολογουμένων* (*Ecum. Théoph. Luth. Crell, Limb. Klee, Arnaud, Godet*), mais de *μαρτυροῦντων* sous-entendu, et *ἀλλήλων* se rapporte, non à *λογισμῶν* (*Ecum. Théoph. Crell, Grot. Limb. Klee, Hodg. Krehl, Arnaud, Hofm. Godet*), mais aux païens. Il signifie, non pas « alternativement, tour à tour » (= *ἀμοιβαίως*, *Crell, Grot. Thol. Philip. Heng. Arnaud, Reuss*), mais « *entre* (*μεταξύ* Mth. 18,15. Act. 15,9) *eux,* » c.-à-d. entre païens et païens. Jeté au commencement de la phrase, il y fait le pendant de *συμ* dans *συμμαρτυρούντων αὐτῶν* : l'un indique le témoignage intérieur de l'individu, l'autre un témoignage extérieur des païens entre eux, comme ceci « *au dedans d'eux* (*συμ.-μαρτ.*) leur conscience le témoigne, et, *entre eux,* les raisonnements qui accusent ou même qui disculpent. » Ces raisonnements que les païens se font entre eux, ces débats dans lesquels ils élèvent des accusations contre tels ou tels actes de la vie ou même les disculpent, sont un témoignage bien réel d'une loi morale dans leurs cœurs, puisque c'est d'après elle qu'ils apprécient et qu'ils jugent (ainsi *Meyer*).

Comment les v. 14. 15 se lient-ils à ce qui précède? La liaison est exprimée par *γάρ* v. 14, mais elle est loin d'être claire, aussi les commentateurs sont-ils en grand désaccord. Quelques-uns (*Calv. Kop. Flatt, Hodge, Krehl, Thol.* éd. 1856) coordonnent le *γάρ* du v. 13 et celui des v. 14. 15; ils rapportent le v. 13 à la seconde partie du v. 12 et les v. 14. 15 à la première partie, comme ceci : « *Tous ceux qui ont péché sans la Loi, périront aussi sans la Loi...* v. 14. *Car, lorsque les gentils, qui n'ont point la Loi, font naturellement ce que la Loi commande, n'ayant point la Loi, ils s'en tiennent lieu à eux-mêmes,...* etc. » Mais, outre que *γάρ* est, dans sa forme coordonnée, difficile à admettre, on peut dire que la pensée du v. 14 est présentée à contre-sens. Paul aurait dû

dire : « Car, quoique les païens n'aient pas la Loi, ils sont néanmoins coupables, car ils ont aussi une loi gravée dans leur cœur contre laquelle ils ont péché. » Il ne faut pas mettre en avant précisément le cas où les païens ne sont pas coupables. — Nous devons donc lier les v. 14.15 au v. 13. *Fritzsche*, ainsi que *Rück. Thol.* 1842. *Kœlln. Olsh. Mey. Hengel*, dont les explications ne diffèrent pas essentiellement de celle de *Fritzsche*, rapportent ces versets à la fin du v. 13. Paul, après avoir dit que « *ceux qui pratiquent la loi* (mosaïque) *seront justifiés,* » ajoute qu'*en cela il n'exclut pas les païens* (v. 14), *car* toutes les fois que les gentils qui ne possèdent pas la Loi font naturellement... etc. Par cette liaison, Paul étend, il est vrai, aux païens le principe que « *ceux qui pratiquent la loi* (mosaïque) *seront justifiés devant Dieu,* » mais (quoi qu'en dise *Meyer*) il affirme du même coup, par le fait de l'application immédiate, qu'il y a des païens qui sont réellement des *ποιηταὶ τοῦ Νόμου,* et comme tels *δικαιωθήσονται :* ce qui a bien sa gravité. Nous repoussons cette liaison, 1° parce que le point de départ manque, attendu que *νόμου,* dans *οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται,* ne désigne pas la loi mosaïque. 2° Dans le v.14, la conclusion manque par le fait de l'absence de l'article : il aurait fallu dire *μὴ ἔχοντες τὸν νόμ.* et conclure *ἑαυτοῖς εἰσὶν ὁ νόμος.* 3° Le v. 14 devrait avoir une forme qui reproduisît l'idée dans le sens où ces exégètes la présentent, comme ceci : « *Et les gentils aussi*, car quoiqu'ils n'aient pas la loi mosaïque, ils en ont une autre qui en tient lieu... etc. » Or non seulement la base même de la liaison (« *les païens aussi*, ou, *en cela je n'exclus pas les païens* ») manque, mais encore l'idée est mal présentée. — *Philippi* (et *Godet* après lui), frappé surtout de la conséquence dogmatique qu'entraîne cette liaison, relie les v.14.15 à la première moitié du v.13 : « *Ce ne sont pas ceux qui écoutent* (la lecture de) *la loi* (mosaïque) *qui sont justes devant Dieu... car* (et *Philippi* résume comme suit la pensée du v. 14) les païens aussi ont la Loi, c.-à-d. sont des *ἀκροαταὶ τοῦ Νόμου* (!) » — en sorte que s'il suffisait d'avoir entendu la Loi pour être juste devant Dieu,

les païens aussi le seraient. Mais Paul affirme, au contraire, dans le v. 14, que les païens n'ont pas la Loi, et que, malgré cela, ils font *τὰ τοῦ Νόμου*, c.-à-d. qu'ils ne sont pas de simples *ἀκροαταὶ τοῦ Νόμου* [1]. — La suite des idées se présente à nous tout différemment. Paul déclare v. 11, « qu'*il n'y a point, en Dieu, d'acception des personnes,* » point de privilégiés. La preuve (*γάρ*) c'est que « *tous ceux qui auront péché sans loi périront aussi sans loi, et que tous ceux qui auront péché avec une loi, seront jugés* et condamnés *avec cette loi.* » Comme Paul, en exposant ces principes *in abstracto*, a en vue les Juifs, qu'il va prendre directement à partie, dès que les principes auront été posés, il corrobore (*γάρ*, v. 13) ce qu'il vient de dire pour ceux qui auront péché ayant une loi et seront jugés avec cette loi, par une première observation : v. 13, c'est que « *ce ne sont pas ceux qui écoutent une loi, qui sont justes devant Dieu, mais ce sont ceux qui la mettent en pratique qui seront tenus pour justes,* » c.-à-d. que l'important pour être juste devant Dieu, ce n'est pas de posséder une loi et d'en entendre la lecture, mais de la mettre en pratique : « *en effet* (v. 14, *γάρ*) *toutes les fois que les gentils qui n'ont pas de loi, font naturellement ce que la loi* (mosaïque) *commande, n'ayant pas de loi, ils s'en tiennent lieu à eux-mêmes; ils montrent que l'œuvre commandée par la Loi est écrite dans leur cœur : au dedans d'eux, leur conscience le témoigne, et, entre eux, les raisonnements qui élèvent des accusations ou même qui disculpent.* » Cette seconde observation a pour but de justifier (*γάρ*) la nécessité de pratiquer la Loi, énoncée dans le v. 13 pris dans son entier, en montrant, par l'exemple de ces païens pratiquant naturellement la Loi, que cette mise en pratique est seule une vraie et sérieuse possession de la Loi. La pensée de Paul s'arrête là. Il ne veut pas dire par là que ces païens pratiquants soient réellement justes devant Dieu, parce que, pour cela, il

[1] Il ne s'agit pas, comme le pensent *Philip.* et *Hofm.*, de prouver « que c'est indifférent pour la justice devant Dieu, d'appartenir ou non à la catégorie de ceux qui entendent lire la Loi. » Voy. *Mey.* p. 111.

faudrait entrer, comme nous l'avons montré plus haut, dans des considérations ultérieures qu'il n'aborde pas, attendu qu'elles sont ici hors de propos.

Cette liaison, ainsi entendue, nous montre que les v. 14. 15. renferment en réalité une pensée secondaire et accessoire dans notre contexte; on pourrait la supprimer sans que la suite des idées fût troublée, car le principe énoncé dans le v. 13 est assez clair et évident par lui-même pour n'avoir pas besoin d'être corroboré par cette observation relative aux païens. Cette remarque, que le fond même de la pensée nous suggère, se trouve confirmée par la forme même, qui nous montrera que ces deux v. ne sont qu'une sorte de parenthèse interjetée dans le discours (cont. *Th. Schott*, p. 166. *Hofm.*).

℣. 16. *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεός*, « *au jour où Dieu jugera...* » A quoi relier ce verset? L'idée qui se présente la première, c'est de le rapporter au v. 15; mais cette liaison vient échouer contre les présents *ἐνδείκνυνται, συμμαρτυρούσης, κατηγορούντων* et *ἀπολογουμένων*, qui ne peuvent s'harmoniser avec le futur *κρινεῖ* comme cela ressort avec évidence des paroles mêmes : v. 14, « Car lorsque les gentils, qui n'ont pas de loi, font... etc.; v. 15, *ils montrent* que l'œuvre commandée par la Loi est écrite dans leur cœur : au dedans d'eux, leur conscience *le témoigne*, et, entre eux, les raisonnements par lesquels *ils accusent* ou même *ils disculpent*, v. 16, *au jour où Dieu jugera par Jésus-Christ les hommes.* » Il est évident que le v. 15, qui est indissolublement lié au v. 14, témoigne ce qui se passe *actuellement* dans la conduite et la conscience des gentils, dans le but unique de justifier le fait *actuel* qu'ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. La pensée est complète, achevée, et l'on ne peut absolument pas la rapporter au jour où Dieu jugera les hommes. Tous les procédés imaginés pour y parvenir sont arbitraires et donnent toujours un sens en opposition avec le contexte. Les uns s'attaquent à *ἐν ἡμέρᾳ ὅτε,* et traduisent « pour le jour où » (= *εἰς ἡμέραν*, *Calv. Estius*), « relativement au jour où » (*Flatt*),

« jusqu'au jour où » (*Geissler*), « jusqu'au jour et dans le jour où » (= ἐν prægnans, *Thol.* 1842), ce que le langage n'autorise pas. D'autres (*Rück. Kœlln. DeW. Philip. Heng. Thol.* 1856) sous-entendent devant ἐν ἡμέρᾳ ὅτε quelque chose comme « ce qui arrivera aussi » (ὃ καὶ γενήσεται); ou « et cela surtout (καὶ τοῦτο μάλιστα) au jour où...; » ce qui est arbitraire. *Olsh.* d'après *Beng.* rapporte ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à ἐνδείκνυνται, faisant ainsi de συμμαρτυρούσης αὐτῶν... ἀπολογουμένων une parenthèse; mais il faudrait dans ce cas ἐνδείξονται. *Fritzsche*, au contraire, relie ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à la proposition συμμαρτυρούσης αὐτῶν... ἀπολογουμένων, et pense que les présents συμμαρτυρούσης, κατηγορ. ἀπολογουμ. sont mis là pour des *futurs certains;* ce qui est inadmissible avec le présent ἐνδείκνυνται. *Chrys. Ecum. Klee, Krehl* rapportent ces mots à τῶν λογισμῶν κατηγορούντων... etc. *Hofmann* lie ἐν ἡμέρᾳ ὅτε à ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον, etc.; mais il fait de κρινει un *présent*, et prétend que cet ἡμέρᾳ est, non le jour du jugement dernier, mais le jour où l'Evangile est prêché à un homme, et que κρίνειν τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ. c'est le jugement de Dieu se passant dans la conscience de l'homme, par Jésus-Christ que l'Evangile annonce, et qui prononce la sentence sur ce qui est dans l'intérieur de l'homme, pour le déterminer à saisir le salut qui lui est offert (!) Tout cela est parfaitement étranger au contexte (voy. *Mey.* p. 116). — L'impossibilité de relier le v. 16 au v. 15, nous amène à chercher la liaison avec les v. précédents, non pas avec le v. 14, qui fait corps avec le v. 15; mais avec le v. 13 (*Lachm. Scholz, B.-Cr. Mey. Godet*), et ce qui nous frappe, c'est l'accord du futur δικαιωθήσονται avec l'époque ἐν ἡμέρᾳ ὅτε, ainsi que l'harmonie des pensées. On objecte, il est vrai, 1° que les v. 14. 15 ne portent pas le caractère de parenthèse : nous avons démontré plus haut le contraire; 2° que la parenthèse est d'une longueur démesurée; qu'on s'attendrait au moins à une reprise, comme δικαιωθήσονται δὲ ἐν ἡμέρᾳ ὅτε... Cette observation est juste; il y a là une faute de style, qui est la source même de l'obscurité de la liaison. Disons seulement que cette faute est

bien dans le caractère d'un homme riche d'idées, mais peu habitué à écrire, et qui oublie de lier par des artifices de style, ce qui se lie pourtant clairement dans son esprit. N'avons-nous pas un exemple de ces longues parenthèses dans l'adresse même de notre épître? Cette longueur, du reste, n'a pas effrayé ***Mill, Griesb. Erasm. Bèze, Crell, Grot. Limb. Turr. Heum. Mor. Reiche, Hodge, Winer*** Gr. p. 525, qui relient directement ce verset au v. 12. Mais nous ne voyons aucune raison pour éliminer le v. 13. Nous comprenons seulement que, par le fait de l'union du v. 13 avec le v. 12, on puisse reporter l'époque indiquée pour *δικαιωθήσονται* jusque sur *ἀπολλοῦνται* et *κριθήσονται*.

ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων*, « ***au jour*** — c'est le jour de l'*ἀποκαλύψεως τῆς δικαιοκρισίας τ. θεοῦ*, v. 5 — ***où Dieu jugera*** — non seulement ce qui est connu, mais encore — ***les choses cachées des hommes***, » soit leurs actions restées cachées (Eph. 5,12. 2 Cor. 4,2), soit leurs sentiments secrets (1 Cor. 4,5. 14,25), tous ces mystères de la vie et du cœur, qui feront du jugement de Dieu un jugement *κατὰ ἀλήθειαν* v. 2, dans toute la portée du mot. Paul, en relevant particulièrement ce point (*τὰ κρυπτὰ τ. ἀνθρ.*) laisse apercevoir « qu'il a dans l'esprit l'opposition à cette piété extérieure, légale et formaliste dans laquelle les Juifs mettaient leur confiance. Cette idée complète ce qu'il a dit du jugement d'après les œuvres » (*Godet*). — *κατὰ τὸ εὐαγγελίον μου*, « ***suivant mon évangile***, » c.-à-d. suivant l'évangile que j'annonce (de même 16, 25. 2 Cor. 4, 3. 1 Thess. 1, 5. 2 Thess. 2, 14. 2 Tim. 2, 8 = *τὸ εὐαγγελ. ὃ κηρύσσω*, Gal. 2, 2). Il ne s'agit pas ici d'un évangile propre à Paul et distinct de celui des autres apôtres (*Lucht.* p. 115, *Godet?*), car ce que Paul dit ici n'est point particulier à son enseignement; d'ailleurs il faudrait au moins que *μου* eût l'accent (*τό μου εὐαγγ.* ou *τὸ εὐαγγ. τὸ ἐμόν*). Doit-on le rapporter à *κρινεῖ*? « Dieu ***jugera selon*** mon évangile, » c.-à-d. en prenant l'Evangile pour code et règle du jugement (***Paræus, Heum. Bald. Calov, Hofm. Mey.***). Mais c'est en opposition avec

* *ἐν ἡμέρᾳ ᾗ* n'est qu'une glose ancienne admise par *Lachm.* d'après A. 73. 93.

ce que Paul a dit v. 12, que chacun sera jugé avec ou sans loi; d'ailleurs l'Evangile n'est point une loi et ne saurait en aucun cas être considéré comme un code (*Fritzsche*). Ces motifs ont engagé ***Limb. Rück. Reiche, DeW. Fritzs. Philip.*** à rapporter *κατὰ τ. εὐαγ. μ.* au fait même du jugement : « Dieu jugera les actions secrètes des hommes, *ainsi que l'enseigne* l'Evangile que j'annonce. » On doit reprocher à cette explication d'appuyer, comme enseigné par l'Evangile, sur un fait qui n'est jamais présenté comme lui étant spécial, et cela d'autant mieux que Paul l'a déjà exposé comme chose certaine et toute naturelle ; il a même développé les principes d'après lesquels ce jugement a lieu (voy. cont. ***Rück.*** notre Comm. 1843, p. 243). En conséquence Hengel appuie sur *τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρ.* « Dieu jugera *les actions secrètes des hommes, ainsi que l'enseigne mon Evangile;* » mais cela restreint alors le jugement à ce détail. Nous pensons que *κατὰ τὸ εὐαγγ. μ.* se rapporte à *κρινεῖ... διὰ Ἰ. Χρ.* « au jour où, ***selon mon Evangile***, Dieu *jugera par Jésus-Christ* les... etc. » (***Orig. Pél. Calv. Bèz. Crell, Grot. Beng. Flatt, Scholz, Glœckl. Krehl, Walth. Godet***). C'est là, en effet (cont. ***Hofm.*** p. 63), un enseignement particulier à l'Evangile (8, 34. 14, 10 : T. R. 2 Cor. 5, 10. Comp. Mth. 25, 31. Jean 5,22. Act. 17,31). Ce qui a éloigné les commentateurs de cette explication, c'est la place des mots *κατὰ τ. εὐαγ. μ.*; ils prétendent qu'ils devraient se trouver après *Ἰησ. Χρ.* Cette objection est loin d'être concluante : on sait que les Grecs, comme les Latins, ne terminaient pas volontiers une phrase par une incidente.

Paul termine ce qu'il a dit du jugement de Dieu au v. 13 — et par suite au v. 12 qui s'y rattache directement — en rappelant que tout cela aura son exécution *au jour où Dieu jugera le monde.* Les détails qu'il ajoute n'ont d'autre but que de clore ce développement d'une manière solennelle et chrétienne — ce qui est fort convenable dans la bouche d'un apôtre qui s'adresse à des chrétiens — en indiquant que ce jugement, cette *δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ* (v. 5) *κατὰ ἀλήθειαν* (v. 2) pénétrera jusque dans les mys-

tères du cœur et de la vie, et en relevant déjà la personne de Jésus-Christ, repoussée des Juifs, comme devant être le juge des hommes. L'apôtre a soin d'ajouter que ce dernier point appartient à l'Evangile qu'il prêche.

Paul a établi les principes d'après lesquels le jugement de Dieu aura lieu : 1° *Dieu rendra à chacun selon ses œuvres sans acception des personnes* (v. 6-11). 2° *Dieu jugera chacun selon la loi qu'il aura eue* (v. 12). Dans le développement de ce second point, Paul vise le Juif toujours davantage, et c'est en vue de lui et de sa manière de faire qu'il parle. Il déclare que *ce n'est pas de posséder une loi ou de l'entendre lire, mais de la pratiquer, qui fera tenir pour juste*... (v. 16) *au jour où Dieu jugera le monde par Jésus-Christ.* Avant d'indiquer cette époque du jugement, Paul fait ressortir incidemment (v. 14. 15) la nécessité, pour être un homme juste, de ne pas se borner à entendre la lecture d'une loi, mais de la mettre en pratique, par le contraste avec le païen qui, *quoiqu'il n'ait pas de loi* (écrite), *montre cependant en pratiquant ce que la Loi commande, qu'il l'a réellement dans le cœur.* Ces principes posés trahissent, dans la forme même où ils sont présentés, un regard qui se dirige de plus en plus du côté du Juif, et ils préparent l'interpellation directe qui a lieu maintenant.

℣. 17. *Δέ** introduit une pensée nouvelle. Il n'est point adversatif (cont. *Beng. Thol. Mey. Fritzs. Th. Schott*, p. 167. *Reuss*), car on ne saurait où placer *μέν*. — *εἰ σύ*, « *si toi*... » Paul interpelle directement les Juifs en rappelant certains avantages dont ils sont fiers (v. 17. 18) et dont ils se font un titre de supériorité sur les païens. Ces avantages, comme cette supériorité du Juif, ont au fond leur vérité et leur légitimité, mais le rappel que Paul en fait, a pour but, non de remémorer aux Juifs les avantages que leur assure la Loi, mais d'arriver à leur infliger

* Les *Elz.* lisent *ἰδέ* ou *ἴδε*, contrairement aux autorités prépondérantes des mss. et des verss. Cette leçon provient de la prononciation (*ει* prononcé *ι*) ou d'une correction causée par l'anacolouthe.



un blâme (cont. *Hofm.* p. 68. 69) d'autant plus grand, que ces privilèges, comme cette supériorité dont ils se targuent, ne les ont pas rendus moralement meilleurs que les païens, et n'ont amené qu'un contraste choquant entre leurs paroles et leur vie : ils condamnent le mal en paroles et ils le commettent en actions (comp. 2,1). *Εἰ σύ...* « *si toi,* » est le début d'une phrase dont la proposition principale manque : il y a une anacolouthe (voy. v. 21). — *Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ : Ἰουδαῖος,* « *Juif,* » est le nom porté par Israël depuis le retour de Babylone (Néh. 2, 16. 5,17). Il fait allusion à la religion. En conséquence il est opposé à *ἔθνη, les gentils,* les païens, Gal. 2,15. Act. 21,21, et à *Ἕλλην, Grec,* c.-à-d. païen, Rom. 1,16. 2,9.10. etc., et même à *Σαμαρειτής, samaritain = hérétique,* Jean 4,9. Comme les Juifs se sentaient infiniment supérieurs aux nations païennes par leur point de vue religieux, *Ἰουδαῖος* est un nom dont ils se faisaient honneur. *Ἰσραηλίτης* fait allusion à la nationalité (voy. 9,4). *Fritzsche* remarque que, pour expliquer l'idée honorifique attachée à ce nom, les Juifs, au lieu de le dériver de *Juda,* en cherchèrent l'origine dans הוֹדָה אֶת־יְהוָֹה d'après Gen. 29,35; en sorte que יְהוּדִי, *Ἰουδαῖος*, c'était, ou *Deum celebrans = ὁ ἐξομολογούμενος τῷ θεῷ* (voy. Philon, Alleg. éd Mangey, I, p. 59), ou *laus Dei = ἡ ἐξομολόγησις τοῦ θεοῦ* (Philon, de plant. Noë. I, p. 349; de somniis, I, p. 663). *Ἐπονομάζειν,* pp. *surnommer,* ajouter un nom (*ἐπί*) à un autre (*it. vulg :* cognominaris). Il signifie aussi donner un nom à qqu'un (= *ὀνομάζειν ἐπί τινά τι,* mettre un nom *sur* qqu'un), Gen. 4,17.25.26. Plat. Phileb. c. 7. Il diffère de *ὀνομάζειν* en ce qu'il ne signifie pas comme lui *nommer*, prononcer le nom ou appeler par le nom, mais *donner un nom*, soit un nom propre à qui n'en a pas, soit plutôt un nom appellatif. La composante *ἐπί* n'est donc pas complètement inutile (cont. *Reiche*, *Thol.*). De là, « *tu te donnes le nom de Juif,* » tu es fier de t'appeler de ce nom, qui est un honneur à tes yeux. *Ἰουδαῖος* est mis le premier pour l'accentuer. — *καὶ ἐπαναπαύῃ* * *Νόμῳ : Ἐπαναπαύεσθαι, reposer*

* L'article τῷ conservé par *Elz.* est suspect à *Griesb. Fritzs.*; il est omis

(Luc 10, 6), *se reposer sur, s'appuyer sur, mettre sa confiance dans* (Mich. 3, 11), se construit ordinairement avec ἐπί, ici avec le dat. (1 Macc. 8, 12). Νόμος désigne la loi mosaïque : l'article est supprimé par abréviation, la pensée étant claire (voy. v. 12). De là, « *tu te reposes sur la Loi,* » comme si le privilége de la posséder était pour toi une garantie de justice. — καὶ καυχᾶσαι (non contracté, pour καυχᾷ, v. 23. 11, 18. 1 Cor. 4, 7) ἐν θεῷ, « *tu es fier, tu tires vanité de* (καυχᾶσθαι, voy. 5, 2) *Dieu,* » c.-à-d. de ce que Dieu est ton Dieu, le Dieu des Juifs, qui sont son peuple. Paul ne conteste pas la vérité du privilège du Juif. Il relève seulement sa jactance. Il ne faut pas traduire « se glorifier *en* Dieu » (*Godet*), car ce n'est point opposé à se glorifier de soi-même, de son propre mérite (cf. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10,17, etc.). Il s'agit uniquement de l'objet de la glorification.

℣. 18. καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα scil. αὐτοῦ, « *et tu connais sa volonté :* » au privilège de la possession de la Loi se joint celui de la connaissance de la volonté de Dieu que la Loi lui donne. — καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα : Δοκιμάζειν, *examiner et juger*, ou, *juger après examen, juger de, apprécier* (voy. 12, 2); puis, *juger bon, tenir pour bon, approuver* (voy. 1, 28). Διαφέρειν signifie *a*) *différer, être différent;* d'où τὰ διαφέροντα, *ce qui diffère, les différences :* de là « *tu juges des différences,* » c.-à-d. tu apprécies à sa juste valeur ce qui diffère de cette volonté, ce qui est mal (*Crell, Glœckl. Hofm.*). Dans ce cas, selon la remarque de *Hengel*, δοκιμάζειν serait une expression impropre, il faudrait διακρίνεις — ou bien, τὰ διαφέροντα, « les choses qui diffèrent entre elles : » de là, tu juges des choses qui diffèrent entre elles, c.-à-d. (au point de vue moral) de ce qui est bien et de ce qui est mal, du licite et de l'illicite, etc. Comp. Hébr. 5, 14 (*Théod. Théoph. Thol. Klee, Scholz, Rück. Reiche, De W. Hodge, Fritzs. Krehl, Philip. Heng. Godet*). Διαφέρειν signifie encore *b*) *différer, être différent* en valeur, en prix, *l'emporter sur, valoir mieux*, et

par *Lachm. Tisch. Philipp. Volkm.* d'après ℵ A B D*, qqes minn., etc. Addition provoquée par le sens même.

(absol.) *l'emporter*, *exceller ;* d'où *τὰ διαφέροντα*, *les choses qui valent mieux*, *meilleures*, *préférables ;* puis, *les choses qui valent le mieux*, *excellentes*, *distinguées :* de là, *tu apprécies les choses qui valent mieux,* c.-à-d. la valeur relative des choses (*Reuss*), ou *tu apprécies les choses qui valent le mieux,* c.-à-d. tu juges de l'excellence des choses (*Kœlln.*). Nous préférons cette interprétation, parce qu'elle donne à *τὰ διαφέροντα* un sens plus précis et qu'on retrouve le même, Phil. 1,10 — ou bien, *tu tiens pour bonnes, tu approuves ce qui vaut mieux*, ou *le mieux* = probas meliora (non pas, utiliora : *Vulg. Ecum. Ps.-Ans. Bèze*, *Corn-L.*) ou præstantia (*Erasm. Calv. Beng. Grot. Olsh. Mey. Ewald*, *Rilliet*). Cette idée d'approbation va moins bien avec le contexte, qui se renferme plutôt dans l'idée d'appréciation, de jugement pur. — *κατηχούμενος ἐκ τοῦ Νόμου*, « *instruit par* (non pas, *de* = *περί*, Luc 1, 4. Act. 21,21.24) *la Loi.* » *Κατηχεῖν* (neut.) *retentir*, *résonner*; (act.) *faire retentir aux oreilles de qqu'un*, *instruire de vive voix.* Paul fait allusion à l'instruction reçue par la lecture (*ἀκροαταὶ νόμου*, v. 13) et la méditation de la Loi dans les synagogues, non à une instruction reçue une fois pour toutes : *κατηχούμενος* est un présent.

℣. 19. *πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν :* Il y a ici une variation dans la forme (cont. *Hofm.*) répondant à un changement dans les idées: il ne s'agit plus des privilèges du Juif, mais de la supériorité qu'il affecte sur les païens. *Τε* remplaçant les *καί* précédents, relève la proposition, et indique un renforcement dans le ton (Winer, Gr. p. 404). *Πέποιθα ὅτι* (Hébr. 13, 18. Luc 18, 9. 2 Cor. 2, 3. Gal. 5,10. Phil. 1,6. etc.) *je crois fortement, je suis persuadé, j'ai la conviction que...* Avec l'inf. il est moins affirmatif, et laisse entrevoir un doute sur le bien fondé de la conviction (2 Cor. 10,7). L'acc. *ὁδηγόν*, au lieu du nom. (*πέποιθας ὁδηγὸς εἶναι*), et son rapprochement de *σεαυτόν*, accentue *ὁδηγός* et laisse apercevoir que cette prétention n'est pas exempte de jactance, tout au moins qu'elle est plus ou moins contestable: Paul songe vraisemblablement *in petto* à la conduite du Juif = « *tu*

te crois, toi, le guide des aveugles, » comme si rien n'était plus sûr que cela. — Ὁδηγὸν τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει, ỳ. 20, παιδευτὴν ἀφρόνων, διδάσκαλον νηπίων, « *le guide des aveugles* (comp. Mth. 15,14), *la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres* (Mth. 5, 16), *le docteur des ignorants, le maître des enfants :* » expressions imagées et synonymes, accumulées ici pour exprimer la supériorité intellectuelle (au point de vue religieux) que le Juif s'attribue sur les gentils. Remarquez, en effet, que Paul en tout ceci s'adresse aux Juifs en général (v. 17), non à telle ou à telle catégorie, quoiqu'on ne puisse méconnaître que ces expressions soient empruntées au langage des docteurs (voy. *Wettstein*, h. l. Mth. 15, 14). Ἄφρονες et νήπιοι désignent ceux qui manquent de raison et d'intelligence : les premiers (opp. à ἔμφρων ou à φρόνιμος), parce qu'ils n'en ont pas : ἄφρων = *sot, bête, insensé, stupide, déraisonnable;* les seconds (opp. à τέλειος ἀνήρ), parce qu'ils sont comme en bas âge, non développés, de *petits enfants,* des *enfants mineurs.* — ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ Νόμῳ donne la raison pour laquelle le Juif se croit — et à juste titre, selon les commentateurs — le guide des enfants, etc. Nous croyons, au contraire, que Paul s'exprime de façon à faire sentir au Juif que, cette haute position, qui devrait, en effet, être la sienne, et qui l'est jusqu'à un certain point, il ne la justifie pas. 1° Nous rapportons, comme la place même l'indique, ἐν τῷ Νόμῳ à τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας. Régulièrement il devrait y avoir τῆς ἐν τῷ Νόμῳ; mais l'article a été supprimé, parce qu'aux yeux de Paul, ce n'est nulle part ailleurs que cette science et cette vérité religieuse se peuvent effectivement trouver (voy. Winer, Gr. p. 128). Si, comme le pensent les commentateurs, ἐν τῷ Νόμῳ se rapportait à ἔχοντα, Paul aurait dit, ἔχοντα ἐν τῷ Νόμῳ τὴν μόρφωσιν, etc. 2° Le mot important et décisif, c'est μόρφωσις. Ce mot ne se rencontre qu'une fois ailleurs dans la Bible, 2 Tim. 3,5 : Paul dit de certains hommes qu'ils ont μόρφωσιν εὐσεβείας, *l'esquisse, la forme,* c.-à-d. *les dehors, l'extérieur* de la piété, mais qu'ils en ont renié τὴν δύναμιν, « la

puissance, » c.-à-d. ce qui en fait la force, le nerf, ce qui la rend efficace dans la vie : leur piété n'est pas réelle. *Μόρφων, ωνος,* désigne *celui qui n'a que les dehors, l'extérieur, le masque* d'une chose, partant, n'a pas réellement la chose (= simulator, synonyme de *εἴρων*), Ignace, ép. Magn. 4. De là, *μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας,* « *la forme,* c.-à-d. *les dehors de la science,* » par opposition à la science réelle, la science vraiment efficace dans la vie ; et nous traduisons : « *Ayant,* c.-à-d. *quoique* (voy. sur le part. 1,32) *tu n'aies que les dehors* (on pourrait dire en français l'*ombre*) *de la science et de la vérité qui se trouvent dans la Loi.* » Cette interprétation, mentionnée déjà par *Théoph.*, est en plein accord, soit avec ce que Paul a dit précédemment (voy. *πέποιθας*... etc.), soit avec ce qu'il dit immédiatement après : il reproche (v. 21-24) précisément au Juif, de faire lui-même ce qu'il enseigne qu'on ne doit pas faire. Celui qui agit ainsi n'a que l'ombre de la science et ne mérite pas véritablement de se dire ni de se croire le guide des aveugles, etc. Cette explication, admise par *Calvin*, est repoussée par les commentateurs. Ils pensent que Paul donne la raison — et une raison excellente — de cette supériorité des Juifs (*Chrys. Pél. Théoph. Erasm. Crell, Grot. Limb. Beng. Seml. Kop. Thol. Klee, Scholz, Reiche, Kœlln. Olsh. De W. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Reuss, Arnaud, Walther, Hofm. Maunoury, Godet*) et traduisent : « *Tu te crois, toi, le guide des aveugles... le maître des enfants, ayant,* c.-à-d. *parce que tu possèdes dans la Loi, la forme* (*μόρφωσιν*) *de la connaissance et de la vérité.* » On comprendrait que Paul eût dit que le Juif possède dans la Loi *le modèle, le type* (*τύπον,* comme 6,17 ou *ὑποτύπωσιν,* comme 2 Tim. 1,13) ou *la règle, la norme* (*κάνονα,* comme Gal. 6,16) de la science et de la vérité, et quelques commentateurs l'entendent ainsi, *Vulg : formam, Erasm. Corn.-L. Seml. Scholz, Hodge, Krehl, Reuss, Rilliet*), quoique *μόρφωσις* n'admette point cette signification. Mais qu'est-ce que *la forme* de la science et de la vérité ? *Olshausen* (de même *Volkm.*) répond que c'est *l'image, l'esquisse* de la vérité, attendu que l'A.T.

n'est encore que la *σκία* de la vérité, tandis que le N.T. en est le *σῶμα :* ce point de vue est étranger à notre contexte. C'est, disent au contraire, les autres commentateurs, la forme qui exprime bien la chose, c.-à-d. *la forme* fidèle, *la* vraie *forme*, *l'esquisse* précise (*B. Weiss*, p. 249. *Godet*), ou même *l'expression parfaite*, etc. (*Chrys. Théoph. Abél. Estius, Limb. Bèze, Beng. Thol. Klee*, etc. etc.). Mais alors pourquoi ne pas dire *τύπον* ou *ὑποτύπωσιν*, ou même *μορφήν*, car *μόρφωσις*, qui signifie *la forme*, *les dehors*, n'emporte aucunement cette idée essentielle ici de fidélité, exactitude, perfection, etc.? Pourquoi ne pas dire simplement, « *ayant, dans la Loi, la science et la vérité ?* » D'ailleurs Paul ne saurait dire de la Loi qu'elle est l'image, l'expression parfaite de la vérité; il réserve cette épithète pour le christianisme, c'est lui qu'il appelle *τύπος διδαχῆς*, 6, 17.

Voyons maintenant comment nous devons entendre la suite des idées et expliquer l'anacolouthe. « *Or si toi — qui te donnes le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui es fier de ton Dieu, qui connais sa volonté et qui juges de l'excellence des choses, instruit que tu es par la Loi...* » Cette énumération de privilèges fort prisés des Juifs, rappelle à l'apôtre le sentiment que ces avantages leur donnent de leur supériorité sur les gentils. Malheureusement ce sentiment ne se reproduit pas dans une conduite morale supérieure, aussi Paul poursuit : « *et qui te crois le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, quoique tu n'aies que les dehors*, l'ombre *de la science et de la vérité qui se trouvent dans la Loi...* » Arrivé là, au lieu d'achever régulièrement la phrase et de dire : « *Si toi, qui... et qui te crois le guide des aveugles...* tu pèches dans ta conduite, n'es-tu pas, comme le païen, dépourvu de justice et sujet à la condamnation ? » Paul, entraîné par la pensée que le Juif a rendu vains par sa conduite ces avantages et cette haute position, oublie la forme dont il est parti, reprend ce qu'il a dit de la science du juif (*οὖν*), pour mettre en contraste sa parole avec sa conduite et relever ainsi

d'une manière vive et saillante son *ἀδικία :* « *Toi donc qui enseignes les autres, tu ne t'enseignes pas toi-même!...* » Ainsi naît l'anacolouthe (contre *Mey. Hofm. Godet.* Voy. encore notre Comm. 1843, p. 256), et la conclusion que le Juif, comme le païen, est dépourvu de justice et sous la condamnation, se trouve renvoyée plus loin. (3, 9.)

ỳ 21. *ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;* « *Toi donc qui enseignes les autres,* » (*οὖν* va fort bien ici = eh bien! toi qui, ensuite de ces privièges et de cette supériorité, enseignes... voy. 4,1. cont. *Hofm. Godet*), « *tu ne t'enseignes pas toi-même!* » Suit le développement de cette pensée, par la mention de quelques vices reprochés aussi aux Juifs.—*ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν, κλέπτεις;* « *Tu prêches de ne pas dérober, et tu dérobes!* » — ỳ. 22. *ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν, μοιχεύεις;* « *Tu dis de ne pas commettre adultère, et tu commets l'adultère!* » — *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα, ἱεροσυλεῖς;* Remarquons, avec *Rückert*, que dans ces différentes propositions, le contraste est indiqué par la répétition, dans le second membre, de l'idée exprimée dans le premier. On s'attendrait donc à ce que Paul dît : *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα, εἰδωλολάτρης εἶ;* mais Paul ne pouvait pas parler ainsi, car l'histoire constate que depuis le retour de Babylone, les Juifs ont eu en horreur l'idolâtrie, et même en disant *ὁ βδελυσσόμενος*, non *ὁ λέγων βδελύσσεσθαι*, Paul montre qu'il oppose, non des *paroles*, mais des *faits* à des faits. Le premier fait, c'est *βδελύσσεσθαι τὰ εἴδωλα : Βδελύσσεσθαι* (= תָּעַב) éprouver un profond repoussement pour tout ce qui est impur, *avoir horreur de, avoir en abomination, détester, exécrer ;* se dit particulièrement de l'aversion pour les idoles, que les Juifs appelaient même *βδελύγματα, impuretés* par excellence, 2 Rois 23,13 = תּוֹעֲבוֹת, Ezéch. 20,7 = שִׁקּוּצִים, 1 Macc. 1,54.6,7. De là, « *toi qui as en horreur les idoles.* » Le second fait c'est *ἱεροσυλεῖς*, « *tu pilles les temples, tu voles les choses sacrées, tu commets des sacrilèges.* » Comment ce fait contraste-t-il avec le fait précédent? Peut-on dire que c'était un vice assez répandu chez les Juifs que de voler les choses sacrées? Un grand

nombre de commentateurs (*Ecum. Théoph. Wettstein, Rosenm. Kop. Thol. De W. Mey. Fritzs. Philip. Walth.*) l'affirment et prétendent que cela est mis hors de doute par Act. 19,37 et Jos. Antt. 4,8.10. Nous ne sommes point de cet avis. Dans les Actes, la parole « ces hommes que vous avez amenés ici, ne sont *ni sacrilèges*, ni blasphémateurs de notre déesse, » n'indique point que ce reproche fût généralement adressé aux Juifs ; elle signifie simplement que ces hommes ne se sont rendus coupables d'aucun méfait contre la grande déesse ni contre son temple. Si elle affecte cette forme, c'est que c'est la manière la plus ordinaire d'attenter aux choses saintes. Joseph, il est vrai, dit : *βλασφημείτω δὲ μηδεὶς θεούς, οὓς πόλεις ἄλλαι νομίζουσι, μὴ συλᾶν ἱερα ξενικά, μηδ' ἂν ἐπωνομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνων;* ce qui tendrait à prouver que les Juifs se rendaient coupables de ces fautes. Cependant, comme le passage se trouve dans un commentaire des différentes défenses de la Loi, ce n'est qu'une recommandation comme tant d'autres, visant des faits particuliers, sans qu'on puisse prétendre qu'elle allusionne à une manière de faire générale chez les Juifs. D'ailleurs où est le contraste entre « avoir horreur des idoles, » et « voler les choses sacrées. » Ces considérations ont engagé plusieurs commentateurs (*Orig. Luth. Corn-L. Crell, Grot. Turr. Reiche, Glœckl. Hodge, Ewald, Heng. Hofm.*) à croire, que Paul fait allusion aux fraudes, dont les Juifs se rendaient coupables dans le culte de Jéhovah, comme de tromper dans les *dîmes*, dans la qualité des victimes (Mal. 3,8) et de détourner l'argent confié pour don au temple (Jos. Antt. 18,3.5). Cette opinion est inadmissible, parce que *ἱεροσυλεῖν* mis en regard de *βδ. τὰ εἴδωλα*, doit se rapporter aux temples des faux dieux, non au temple de Jérusalem. Nous pensons que par cette parole, « *toi, qui as en horreur les idoles, tu les pilles!* Paul stigmatise cette conscience religieuse qui a horreur des idoles, mais n'a point horreur de la possession des objets consacrés à ces idoles, et s'en accommode fort bien. Ce pouvait être facilement un défaut général. Nous voyons que

partout les Juifs manifestent un penchant fort prononcé pour ces brocantages honteux où les entraîne l'amour du gain. Si l'expression *ἱεροσυλεῖν* est un peu âpre, elle ne messied pas à caractériser la possession d'objets sacrés, dont la provenance est plus ou moins équivoque, et Paul est fondé à l'appeler une *παράβασις τοῦ Νόμου*, v. 23, car la Loi défend la possession de tels objets (Deut. 7,25).

Ainsi, malgré tous ces avantages, dont les Juifs sont si fiers, et en dépit de cette supériorité de science religieuse, on retrouve chez eux, quoiqu'à un degré moindre, ces mêmes énormités morales qu'ils réprouvent chez les païens. Après avoir relevé quelques traits saillants qui sont le propre d'un nombre plus ou moins grand d'individus (*ὁ διδάσκων — ὁ λέγων — ὁ βδελυσσόμενος*) mais qui donnent à connaître jusqu'où peut aller l'immoralité chez les Juifs, Paul énonce un reproche général qui les affecte tous plus ou moins gravement. — ℣. 23. *ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι* (et non *ὁ ἐν νόμῳ καυχώμενος*) « *toi qui te vantes de posséder*, non pas la Loi, (comme le pensent les commentateurs), mais *une loi,* » positive, écrite, car ceci est dit par opposition aux hommes qui n'en ont point (voy. notre Comm. 1843, p. 265). Historiquement, nous savons bien que c'est à la loi mosaïque que Paul fait allusion. — *διὰ παραβάσεως τοῦ νόμου*, « *par la transgression de de cette loi.* » L'article *τοῦ* indique que c'est la loi dont il vient de parler (de même 5,5. *ἡ ἐλπίς*). *Παράβασις,* pp. l'acte de passer par-dessus ou de passer outre, *transgression*, violation d'un commandement, d'un ordre, d'une loi — *τὸν θεὸν ἀτιμάζεις* (opp. à *τὸν θεὸν δοξάζεις*, Mth. 5,16), « *tu déshonores Dieu* », — qui t'a donné cette loi — c.-à-d. qu'en te conduisant mal, tu fais mal parler du Dieu que tu prétends servir, tu es ainsi la cause du mépris qu'on déverse sur lui dans le monde, tu le déshonores. — C'est du reste ce que dit le ℣. 24; *τὸ γὰρ ὄνομα τοῦ θεοῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι,* « *en effet, le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous* (non, per vos : *vulg.*) *parmi les gentils.* » Citation tirée d'Esaïe 52,5. Dans l'hébreu, il est question des

princes des nations, qui opprimaient Israël et insultaient son Dieu, pensant qu'il n'était pas aussi puissant que le leur. L'Eternel, voyant son peuple maltraité, veut l'appeler à la liberté : « Que dois-je faire, dit l'Eternel, maintenant qu'on a traîné mon » peuple (en captivité) gratuitement? Les tyrans poussent des » cris, dit l'Eternel, *et continuellement, tout le jour, mon nom est* » *déshonoré.* » Paul a préféré la version des LXX, parce qu'elle allait mieux à sa pensée (*τὰ δὲ λέγει κύριος· δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλάσφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) à cause de *δι' ὑμᾶς* et de *ἐν τοῖς ἔθνεσι,* qui ne se trouvent pas dans l'hébreu, mais qui sont conformes au contexte. Paul s'empare de ce mot du prophète, abstraction faite du contexte, pour exprimer sa pensée, ce qui a l'avantage de montrer en même temps que le reproche n'est pas nouveau. Il n'a nullement l'intention d'annoncer la réalisation d'une prédiction, ni de tirer de l'A. T. un nouvel argument — *καθὼς γέγραπται* a le sens de « *comme dit l'Ecriture, pour parler avec l'Ecriture.* » *Calv. Hodge* voient une allusion à Ezéch. 36, 20 ou 23; mais ces passages n'offrent pas assez d'analogie pour qu'on puisse y rapporter les paroles de Paul.

Voilà les Juifs convaincus d'*ἀδικία* — et la conclusion est évidente : en dépit de la Loi et des connaissances dont il est fier, malgré la supériorité religieuse qu'il affecte à l'égard du païen, le Juif manque, lui aussi, de *δικαιοσύνη* devant Dieu, il est sous le coup de la condamnation; — mais la pensée de la circoncision surgit à l'esprit de Paul : le Juif y met toute sa confiance, et il est clair qu'il ne manquera pas de s'en prévaloir contre une semblable conclusion. Paul aborde soudain le sujet : ℣. 25. *Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν...* « *la circoncision, en effet, est utile assurément, si...* » Les Juifs donnaient à la circoncision une importance extrême. Comme elle était le sceau de l'alliance, le symbole d'un rapport moral et religienx avec Dieu, les Juifs en étaient venus à croire qu'elle avait une valeur intrinsèque (comme un *opus operatum*), et qu'une fois circoncis, on appartenait *ipso facto* au peuple de Dieu, qu'en conséquence on avait

part aux promesses de Dieu et à ses faveurs, qu'on ne pouvait certainement pas être rejeté de lui. L'incirconcis, au contraire, était considéré comme un être impur et digne des châtiments de Dieu. Paul, qui parle au point de vue de la justice de l'homme devant Dieu, les détrompe. La manière abrupte dont il aborde ce sujet, vient de ce que ce préjugé était si généralement répandu parmi les Juifs, que Paul n'a qu'à prononcer le mot de circoncision, pour que ses lecteurs comprennent immédiatement ce qu'il veut dire. — *Μέν* regrette *δέ*, qui a disparu par une sorte d'anacolouthe (= la circoncision est utile, si... *mais* elle ne l'est pas, si... de même 10,1. Winer Gr. p. 535); il se rend par *il est vrai*, *assurément*, *certainement*. — Quant à *γάρ*, notre verset n'étant ni preuve, ni confirmation, ni explication de ce qui précède, on ne saurait le rapporter, ni aux v. 23.24 (*Kœlln. Mey. Hodge*) ni au paragraphe v. 17-24 (*Fritzs. Krehl*, *Philip.*). La manière abrupte dont Paul a passé à la circoncision, suppose une réflexion intermédiaire, qui n'est pas exprimée, parce qu'elle s'entend de soi-même, comme ceci: « Vous alléguerez votre circoncision : elle n'y change rien. La circoncision en effet est utile, si... » Le *γάρ* s'applique à cette réflexion sous-entendue à laquelle Paul répond dans les v. 25-29. Comp. Jean 9,30. 1 Cor. 9,9.10 etc. (voy. Winer, Gr. p. 415). — *Ἐὰν* (subj.) suivi, dans la proposition correspondante, du présent ou du futur, n'indique pas une supposition pure, mais il signifie *dans le cas où*, en admettant que ce cas se réalise (voy. Winer, Gr. p. 275), ce qui le rapproche sensiblement de *ὅταν*, *toutes les fois que*, *quand* — *Νόμον πράσσῃς*, « *tu pratiques la Loi.* » De là, « *en effet*, *la circoncision est utile assurément*, *si*... (= pourvu que) *tu pratiques la Loi.* » *Νόμος* désigne évidemment la loi mosaïque, puisqu'il ne s'agit ici que du Juif. On peut remarquer que dans tout le paragraphe v. 25-29, Paul met l'article toutes les fois que *νόμος* est mis en relation avec l'incirconcis, et qu'il le supprime toutes les fois que c'est avec le Juif, parce qu'il ne saurait y avoir alors d'équivoque (voy. 2,12). — *ἐὰν δὲ παραβάτης Νόμου ᾖς, ἡ περιτομή*

σου ἀκροβυστία γέγονεν, « *mais si tu transgresses la Loi, ta circoncision* ((*γέγονεν*, *est devenue*, c.-à-d. *est;* présent de l'action faite, 7,2.13,8.14,23. 1 Cor. 13,1. Jean 3,18.20,23), *n'est plus qu'une incirconcision;* » elle est nulle et de nulle valeur. Paul dira plus tard (3,2) quelle est l'utilité de la circoncision; mais à un autre point de vue. Pour le moment, il s'en tient purement au point de vue moral, parce qu'il parle en vue de la *δικαιοσύνη* de l'homme devant Dieu. La circoncision, symbole de la pureté, était proprement le sceau de l'alliance traitée par Dieu avec Abraham et sa postérité (4,12). Si le Juif observait l'alliance et restait fidèle à Dieu et à la Loi, Dieu, d'autre part, lui assurait la possession de toutes les bénédictions attachées à cette alliance. La circoncision n'a donc moralement de valeur réelle (*ὠφελεῖ*), qu'autant que la fidélité à l'alliance est réelle aussi; dans le cas contraire, elle n'est qu'un vain signe (*οὐδὲν ὠφελεῖ*). Et même, l'incirconcis qui accomplit la Loi, est en réalité le vrai circoncis, quoique le signe extérieur manque : c'est ce que Paul va dire.

℣. 26. *ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ Νόμου φυλάσσῃ*: *Οὖν*, « *donc.* » Paul déduit la réciproque de la directe ; il tient à faire sentir au Juif, que, par le fait de son inobservation de la Loi, il n'a aucune supériorité sur le gentil (voy. v. 14, 15. 3, 9). — *Ἡ ἀκροβυστία,* abst. pour concr. = *ὁ ἀκρόβυστος*; de là *αὐτοῦ* dans le second membre. L'abstrait met mieux en relief le principe. Les Juifs tenaient le prépuce pour une impureté et l'incirconcis pour un impur. — *τα δικαιώματα* (voy. 1, 32) *τοῦ Νόμου φυλάσσῃ* (= *Νόμον πράσσῃ,* v. 25, et *τὰ τοῦ Νόμου ποιῇ,* v. 14): « *Si donc l'incirconcis* — c'est le païen, comme précédemment, non le chrétien d'origine païenne (*Godet*) dont il n'est pas question — *garde les ordonnances de la Loi.* » Paul parle d'une manière générale et sans entrer dans des considérations de degré. *Ἐάν,* « *si,* » c.-à-d. *toutes les fois que, quand* (moins positif que *ὅταν,* v. 14) indique, non une supposition pure ou de réalisation impossible (*Calv. Seml. Hodge*), mais une supposition qui se peut

réaliser (de même *ἐάν,* v. 25). Nous avons vu, v. 14, que Paul admet qu'on trouve réellement des gentils, dont on peut dire qu'ils gardent les ordonnances de la Loi, au point de vue moral, bien entendu. — *οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται; Λογίζεσθαι εἰς τι,* v. dép. (pp. considérer qqu'un ou qqchose comme si elle était, non ce qu'elle est, mais telle autre chose) *considérer comme, tenir pour* [1], 1 Sam. 1,13 : *καὶ ἐλογίσατο αὐτὴν Ἡλεὶ εἰς μεθύουσαν,* « Héli la tint pour, la crut ivre. » Job. 41,23: *ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον,* « il tint l'abîme pour une promenade, » c.-à-d. l'abîme est pour lui, comme si c'était, non un abîme, mais une promenade ; il y marche sans s'y enfoncer. Au passif *λογίζομαι, σθήσομαι, ἐλογίσθην, être considéré comme, tenu pour,* Es. 29,17. 32,15. 40,17 : *καὶ πάντα τὰ ἔθνη ὡς οὐδέν εἰσι, καὶ εἰς οὐδὲν ἐλογίσθησαν αὐτῷ.* Sap. 9,6. Act. 19, 27 (voy. Rom. 4. 3). De là, « *son incirconcision ne sera-t-elle pas tenue pour circoncision,* » c.-à-d. ne sera-t-elle pas considérée comme si c'était réellement une circoncision, et par suite ne lui donnera-t-elle pas droit aux mêmes avantages que s'il était réellement circoncis ? Le futur, *λογισθήσεται,* est un futur de certitude logique ; il indique ce qui doit résulter dans le cas donné (comp. 6,5). Paul envisage la vérité en soi, et non relativement à un temps futur (le jugement dernier, *Mey. Philip. Godet*) où elle sera considérée ainsi; il en appelle au jugement sain de ses lecteurs.

ỹ. 27. *καὶ κρίνει ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία σε... et* (= de plus) *ne te condamne-t-il pas l'incirconcis de naissance, toi...?* Ceci forme la seconde partie de l'interrogation, en sous-entendant *οὐχί.* D'autres (*Ecum. Théoph. Erasm. Luth. Crell, Limb. Beng. Wettst.* etc. *Thol. Scholz, De W. Mey. B.-Crus. Krehl, Heng. Th. Scholl,* p.180. *Hofm. Tisch.*) pensent que c'est une réponse caté-

[1] On dit encore *λογίζεσθαι ὡς,* Gen. 31, 15. Nomb. 18, 27. Ps. 43, 24, comp. Rom. 8, 36 : *ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.* Esaïe 5, 28. 40, 15. Dan. 4, 32. Job 41, 20. Sir. 29, 6. Il s'emploie aussi sans *εἰς,* avec *εἶναι* (comme *νομίζειν εἶναι*) Sap. 15, 12, ou même sans *εἶναι,* Sap. 5, 4. 15, 15.

gorique au v. 26, comme suit : « Si donc l'incirconcis garde les ordonnances de la Loi, son incirconcision ne sera-t-elle pas tenue pour circoncision? — Oui, et (= même, *καί*) il te condamnera, l'incirconcis de naissance... » Rien ne réclame cette forme recherchée, qui affaiblit la pensée, en donnant une réponse à une interrogation qui n'en demande point. D'ailleurs, comme la réponse « oui » est sous-entendue, il faudrait *καὶ γάρ* (1 Cor. 9,9.10. Act. 8,31. Jean 9,30). *Κρίνει* (voy. 2,1) *condamne*, c.-à-d. que la conduite que l'un tient, montre, *ipso facto*, combien la conduite de l'autre est répréhensible; elle en est la condamnation (= *κατακρίνειν*, Mth. 12,41. Hébr. 11,7. Sap. 4,16). Il ne s'agit donc pas d'un *jugement* prononcé par les chrétiens d'origine païenne contre les Juifs (*Godet*). Tous les commentateurs lisent *κρινεῖ*, *condamnera;* à tort, selon nous. La condamnation résultant du contraste entre la conduite du circoncis et celle de l'incirconcis, est par cela même immédiate; il ne s'agit pas ici de ce qui arrivera au jugement dernier (comp. *Mey.*). Comme *λογισθήσεται* est un futur de certitude logique, il n'en résulte point que *κρίνει* doive être au futur ; au contraire, le présent forme un *crescendo* dans la certitude. — *Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία* (abst. pour concr.) « *l'incirconcis par nature,* » c.-à-d. de naissance. *Ἐκ φύσεως* n'est nullement oiseux (cont. *Olsh. Mey.*); il indique que si cet homme est incirconcis, il l'est par un fait indépendant de sa volonté, tandis que, pour ce qui dépend de lui, il est un vrai circoncis. — *τὸν Νόμον τελοῦσα,* « *accomplissant la Loi* mosaïque, » et non *ἡ τ. Νόμ. τελοῦσα,* « *celle qui* accomplit la Loi, » parce qu'il ne s'agit pas d'une condamnation (*κρίνειν*) prononcée par elle; mais ressortant du fait qu'elle accomplit la Loi. Ces derniers mots, et non *διὰ γράμμ. καὶ περιτομῆς* (cont. *Kop. Olsh. Mey. Philip.*) forment la contre-partie de *ἐκ φύσεως*. — *Σέ,* « *toi.* » Paul dans la vivacité de son sentiment, apostrophe directement le Juif, et le qualifie de *τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην Νόμου,* « *toi, transgresseur de la Loi, avec lettre et circoncision.* » *Διά* gén. s'applique souvent à une circonstance ou à un détail accompagnant, comme

notre *avec*, Xén. Cyr. 4, 66 : *νυνὶ διακεῖμαι ἔρημος ὤν, καὶ διὰ πένθους* (avec deuil) *τὸ γῆρας διάγων*, Rom. 4, 11. 8, 3. 14, 20. 2 Cor. 2,4. 3,11. 1 Tim. 2,15. Hébr. 9,12. 1 Jean 5,6. — *γράμματος καὶ περιτομῆς* ne forment point une hypallage avec hendiadys (= *περιτομὴ γράμματος*, ou *ἐν γράμματι*, *Calv. Crell, Przypt. Limb. Beng. Giessl.*). De plus *γράμμα* n'est point l'équivalent de *νόμος* (= *νόμος γεγραμμένος*), comme si Paul opposait simplement la mention des privilèges du Juif (= *σὲ, τὸν Νόμον καὶ τὴν περιτομὴν ἔχοντα*) au fait d'être *παραβάτην Νόμου* (*Crell, Seml. Reiche, De W. Kœlln. Hodg. Fritzs. Hofm.*), car *γράμμα* au sing. signifie, non *un écrit*, mais *une lettre*. Paul dit : « *Toi qui, avec lettre et circoncision, es un transgresseur de la Loi,* » en d'autres termes, pour mieux faire saillir la pensée : « *Toi qui, avec ta* (*ἔχοντα*) *lettre et ta circoncision, es un transgresseur de la Loi.* » Au lieu de dire *avec ta Loi*, Paul dit *avec ta lettre*, parce que, chez un transgresseur, la Loi n'est plus en réalité qu'une lettre, une lettre morte, un chiffon de papier, comme sa circoncision n'est plus qu'une circoncision sans valeur (cf. 1 Cor. 7,19. Voy. de plus amples développements dans notre Comm. 1843, p. 275, 276).

ỳ. 28. 29. Paul justifie (*γάρ*) ce qu'il vient de dire du Juif, par une nouvelle considération — *οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν,* pp. « il n'est pas Juif, celui qui l'est en ce qui est visible, » en d'autres termes « *ce n'est pas le Juif en ce qui est visible, qui est juif,* » c.-a.-d. que le véritable Juif n'est pas celui qui l'est par ce qui est visible, par qqchose d'extérieur, de physique. — A cette négative, Paul oppose l'affirmative : *ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος,* scil. *Ἰουδαῖός ἐστι,* « *mais le Juif en ce qui est caché,* est Juif, » c.-à-d. le véritable Juif est celui qui l'est par ce qui est caché aux yeux, par des qualités intérieures, morales et spirituelles. — Paul fait marcher parallèlement une autre déclaration, qui a, au fond, le même sens et qui lui sert de commentaire : *οὐδὲ ἐν τῷ φανερῷ, ἐν σαρκί, περιτομή ἐστι* (*ἐν τῷ φανερῷ* est expliqué par l'épexégèse *ἐν σαρκί*), « *ce n'est pas non plus*

la circoncision en ce qui se voit, c.-à-d. visible, la circoncision *en la chair*, c.-à-d. charnelle, matérielle, *qui est circoncision*, » une vraie circoncision. — A cette négative, Paul oppose comme affirmative : *ἀλλὰ... περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*, scil. *περιτομή ἐστι*. Si Paul avait suivi la symétrie avec la proposition opposée, il aurait dit : *ἀλλὰ... ἡ περιτομὴ ἐν τῷ κρυπτῷ, ἐν καρδίᾳ, περιτομή ἐστι ;* mais il a brisé la symétrie ; il a abandonné *ἐν τῷ κρυπτῷ*, et, d'autre part, il a mis l'expression *ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*, en sorte que nous avons d'abord *περιτομὴ ἐν καρδίᾳ*, ou, ce qui revient au même, *περιτομὴ καρδίας* (opp. *περιτομὴ ἐν σαρκί*) « *la circoncision du cœur*. » Cette expression se trouve déjà dans l'A.T. Deut. 10,16 : « circoncire le prépuce du cœur, » c.-à-d. couper et retrancher de son cœur ce qui est impur ou souillé. La circoncision était le retranchement d'une partie tenue pour souillée ; de là (fig.) il est dit : « Circoncisez-vous pour l'Eternel, et ôtez le prépuce de vos cœurs, » Jér. 4,4. Ainsi Ezéch. 44,7. Act. 7,51 : *ἀπερίτμητοι τῇ καρδίᾳ*, « les incirconcis de cœur, » désigne les souillés, les méchants, ceux qui n'ont pas retranché de leur cœur les souillures qui le rendent impur. Vient maintenant l'expression synonyme ajoutée épexégétiquement : *ἐν πνεύματι οὐ γράμματι*. Cette expression renferme en elle-même une opposition complète (*περιτομὴ ἐν πνεύματι* opp. à *περιτομὴ ἐν γράμματι*). *Περιτομὴ ἐν σαρκί* trouve son opposé dans *περιτομὴ καρδίας* (= *περιτ. ἐν καρδίᾳ*), et *περιτομὴ ἐν πνεύματι* trouve le sien dans *περιτ. ἐν γράμματι*. Le sens de cette dernière opposition est clair ; *περιτομὴ ἐν πνεύματι*, c'est « *une circoncision faite* — non, *en vertu* de, *par* l'Esprit-Saint (*Ecum. Crell, Mey. Hofm. Godet*) ; mais — *dans l'esprit* » de la Loi, celle qui ne s'en tient pas à l'acte matériel, mais qui considère le but, l'esprit, dans lequel cet acte a été ordonné, l'idée dont il est l'expression, afin de revêtir les dispositions et les sentiments intérieurs que ce but et cet esprit réclament pour en réaliser en soi l'idée. *Περιτομὴ ἐν γράμματι* est, au contraire, *une circoncision faite dans la lettre* de la Loi, en prenant une chose au pied de la lettre, en s'en tenant

à accomplir littéralement ce qui est ordonné (*Calv. Bèze*, *Glœckl. Krehl*, *Heng.*). On a ici l'opposition de *la lettre* de la Loi avec *l'esprit* de la Loi. Ainsi, Paul déclare que « *la circoncision visible faite en la chair*, *n'est pas la véritable circoncision; mais que la circoncision du cœur*, *faite dans l'esprit*, *non dans la lettre* de la Loi, *est la véritable circoncision* » (voy. la réfutation des autres interprétations dans notre Comm. 1843, p. 279). — *οὗ* (scil. *Ἰουδαίου*) *ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων ἀλλ' ἐκ θεοῦ : Οὗ* n'est point neutre (*Mey.*), il se rapporte à l'individu principal, le véritable Juif. — *ἔπαινος* non pas *récompense* (*μισθός*), mais *louange*, *approbation* 13,3. 1 Cor. 4,5. 1 Pier. 2,14. — *ἐκ* indique la source, le lieu d'où il tire sa louange. De là, « *ce Juif-là tire sa louange*, son approbation, *non des hommes, mais de Dieu.* » Paul en commençant par la négative (*οὐκ ἐξ ἀνθρ.*) montre qu'il parle par opposition à des gens qui sont d'un sentiment contraire. Il oppose cette approbation de Dieu qui voit le fond des cœurs, à la vanité de l'approbation des hommes, qui s'arrêtent à ce qui est extérieur.

On comprend qu'un pareil développement (v. 25-29) sur la circoncision provoque immédiatement la réflexion : « Mais quelle est donc l'utilité de la circoncision? » C'est par là, en effet, que s'ouvre le chap. III.

Si maintenant nous jetons un coup d'œil rétrospectif sur le chap. II, nous pouvons remarquer qu'il se compose de deux parties distinctes: l'une générale et de principes (v. 1-16), l'autre spéciale et d'application (v. 17-29). L'application est faite uniquement aux Juifs, en sorte qu'il est facile de voir que la partie générale a été écrite en vue d'eux et chemine tout entière vers eux. Du reste, quelques traits de détail le laissent clairement apercevoir (v. 5. 8). La cause de cette obscurité, occasionnée par la transition si peu précise du v. 1, et par cette marche détournée où Paul expose des principes avant d'arriver directement aux Juifs, n'est point fortuite, mais tout à fait intentionnelle. L'apôtre connaît la susceptibilité juive, sa foi dans ses privilèges et

sa haute idée de ses mérites religieux; il pressent combien est épineuse la tâche de convaincre les Juifs, que, eux aussi, comme ces païens qu'ils méprisent, sont dépourvus de justice et pécheurs devant Dieu, aussi avec ce tact qui sait user de ménagements pour heurter le moins possible et mieux arriver à son but, il commence par avancer des principes généraux que ses lecteurs ne sauraient récuser, et qui doivent donner à penser au Juif, avant de lui dire positivement : Tu es cet homme-là (v.17).

Tout ce que Paul avance dans ce développement vise au fond directement le Juif (cont. *Th. Schott*, p. 188), le Juif pur, qui s'imagine être juste, et pouvoir être justifié devant Dieu par ses œuvres, non les Judéo-chrétiens, lecteurs de cette épître, qui eux ont dépassé ce point de vue, et ont cherché par la foi en Jésus-Christ la justice qui vient de Dieu. Toutefois, il en est ici, comme dans les *prédications d'appel*, où l'orateur chrétien, pour faire sentir et bien comprendre à ses auditeurs les bases mêmes sur lesquelles repose leur foi, revient pour ainsi dire en arrière et parle comme s'il avait devant lui des hommes non convertis de la catégorie de ceux à qui ils appartenaient autrefois, et en démontrant la nécessité de la foi pour ceux-ci, il démontre combien ses auditeurs ont eu raison de quitter leurs voies précédentes pour entrer dans les voies nouvelles. C'est en ce sens que tout ce développement s'adresse aux Judéo-chrétiens, lecteurs de l'épître de Paul, comme le développement précédent, 1, 18-32, s'adressait aux ethnico-chrétiens. En prenant ainsi à partie le Juif pur, et en lui montrant l'inanité de sa propre justice, partant la nécessité de la foi pour obtenir la justice véritable, Paul refait l'histoire passée du judéo-chrétien, son lecteur, qui se reconnaît à cette peinture, et qui, en repassant ce qu'il était autrefois, reconnaît de mieux en mieux, combien les appuis qu'il cherchait étaient factices et trompeurs, et se convainc à nouveau et toujours mieux qu'il a agi avec sagesse en entrant dans les voies de la foi. Paul établit d'une manière consciente et claire la vérité de l'Evangile dans son esprit et dans son cœur.

III,1. Paul est parti de l'affirmation : « la circoncision est utile assurément » (2,25), et à la fin de son raisonnement, on ne voit pas à quoi elle sert, puisque tout dépend si bien de la pratique de la Loi, que finalement l'incirconcis est mis sur le même pied que le Juif. Une pareille conclusion devait choquer vivement le Juif. Appartenant par la circoncision au peuple de Dieu, le peuple élu, l'objet de privilèges, à ses yeux incontestables, le Juif est pénétré de la pensée que l'enfant d'Abraham, le circoncis, a des titres particuliers à la faveur de Dieu, et que Dieu a pour lui une mesure toute différente que pour les païens incirconcis et impurs. Paul sent tout de suite que, sous peine de faire rejeter ce qu'il vient de dire, il ne peut s'arrêter là, qu'il faut s'expliquer sur cette utilité de la circoncision, la reconnaître, et il se demande : *Τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; Περισσός, ή, όν,* prop. qui dépasse la mesure juste, la mesure ordinaire ou la mesure équivalente d'autrui. En conséquence il se traduit par *qui reste*, 1 Sam. 30,9; *superflu*, puis *inutile*, 2 Cor. 9,1. 2 Macc. 12,44; *abondant*, *surabondant*, (ce qui dépasse le besoin, pris comme mesure) Jean 10,10, et se rend par *grand*, *σοφία περισσή*, une grande, une haute sagesse, Dan. 5,14. — De là, le comparatif, *plus grand*, Dan. 4,33. 1 Cor. 12,23 ; *trop grand*, 2 Cor. 2,7 ; *d'autant plus grand*, Mth. 23, 14. 1 Cor. 12,24. (*περισσότερον*, adv. *plus*, 1 Cor. 15,10. Luc 12,48. Marc 7, 36), *supérieur*, *extraordinaire*, Mth. 5, 47 : *τί περισσὸν ποιεῖτε;* que faites-vous d'extraordinaire? (pp. que faites-vous qui dépasse la mesure de ce qui se fait ordinairement? — De là, *τὸ περισσόν* ou *ἡ περισσεία* signifie prop. ce qui reste quand on déduit la mesure ordinaire, la mesure juste, ou la mesure équivalente d'autrui; ce qu'on a de plus, *le reste*, *πᾶν τὸ περισσόν,* Ex. 10,5; *τὰ περισσά*, 1 Macc. 9,22; *le surplus*, Mth. 5,37 ; *le superflu*, *l'abondance*, *ἡ περισσεία,* Rom. 5,17. 2 Cor. 8,2.10, 15. Eccl. 7,13; *l'avantage*, *la supériorité*, Eccl. 7,1 : *τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ;* qu'est-ce que l'homme en a de plus? quel avantage en retire-t-il? 6, 8 : *τίς περισσεία τῷ σοφῷ ὑπὲρ τὸν*

ἄφρονα; qu'est-ce que le sage en a de plus que le fou? quel avantage a-t-il de plus que le fou ? De là, « *quel est donc l'avantage du Juif* (sur le gentil) ? *ou* — car cette seconde question, qui va plus directement au contexte, est renfermée dans la première — *quelle est l'utilité de la circoncision?* » — Et il répond (v. 2) : *Πολὺ*, scil. *τὸ περισσόν ἐστι*, « *l'avantage est grand* » — *κατὰ πάντα τρόπον*, « *de toute manière, à tous égards* » (opp. *κατ' οὐδένα τρόπον*, « d'aucune manière » 2Thess. 2,3. 2 Macc.11, 31). Remarquons seulement que, pour répondre ainsi, Paul, qui (2,25-29) n'avait parlé de la circoncision qu'à un point de vue restreint, au point de vue moral de la *δικαιοσύνη* devant Dieu, est obligé d'agrandir son point de vue, et d'élever cette question de l'*utilité de la circoncision* à la question générale de l'*avantage du Juif* sur le païen. C'est sur le terrain historique, en effet, de la révélation positive que son utilité se révèle, puisqu'elle est le *sceau* de l'alliance de Dieu avec son peuple.

Πρῶτον μέν *, non pas « avant tout » (= *πρῶτον*, Mth. 6,33. *Beneck. Hofm. Godet*) ni « principalement » (= *μάλιστα δέ*, Phil. 4,22. *Théod. Calv. Corn-L. Przypt. Limb. Turr. Beng. Scholz, Arnaud*); mais « *et d'abord* » (= primum quidem : *vulg. Thol. Hodge, Philip. Mey.* etc.); il laisse attendre un *ἔπειτα δέ*, qui manque (anacolouthe, voy. 1,8). Entraîné par sa vivacité (voy. v. 3), Paul oublie la forme du point de départ, et au lieu de poursuivre les avantages attachés à la circoncision (comp. 9,4.5), il s'arrête au fait qu'il a relevé le premier à cause de son extrême importance dans les circonstances présentes. — *ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (= *ὅτι ἔχουσι πεπιστευμένα τὰ λόγια*). Lorsqu'un verbe régit le dat. de la pers. et l'acc. de la chose, on le cons-

* *Elz. Griesb. Scholz, Tisch. Mey. Philip. Heng. Morison* ajoutent *γάρ* (ℵ A K L, les minn. syr.-ph. Théod. Ecum. Théoph.) *Fritsche* le met entre crochets. *Lachmann* l'omet (B D* E G, qques minn. syr.-psh. it. vulg. copt. arm. éth. Or. Ambrosiast. Dam.) Il n'y avait pas de raison pour le supprimer (cf. 1 Cor. 11, 18) et l'influence de 1, 8 nous paraît insuffisante pour expliquer sa disparition dans un aussi grand nombre d'instruments, soit orientaux, soit occidentaux.

truit au passif en prenant la personne pour sujet, ainsi πιστεύειν τινί τι se construit au passif πιστεύεταί τινί τι ou πιστεύεταί τίς τι (Winer, Gr. p. 244. 1 Cor. 9,17. Gal. 2,7. etc.). Le sujet sous-entendu ici, est donc, non τὰ λόγια (*Kop. Cram.*), mais οἱ Ἰουδαῖοι. Le pluriel a remplacé le singulier, ὁ Ἰουδαῖος, v. 1, qui est collectif. De là, « *parce que les paroles*, les oracles *de Dieu*, ses révélations, *leur ont été confiées.* » Λόγιον, diminutif de λόγος, comme βίβλιον de βίβλος, signifie prop. *une parole*, *une sentence*, *un mot*. Dans le grec profane, il se dit des paroles de la divinité, *les oracles*, Aristoph. Equ. 121. Hérod. 8,349. Polyb. 3,212. Arrien Exp. Alex.: ὡς τοῦ λογίου τοῦ ἐπὶ τῇ λύσει τοῦ δεσμοῦ ξυμβεβήκοτος. Liv. 8,24: Alexandro data *dictio* erat. Dans les LXX, il s'applique toujours — sauf Ps. 19,15 — aux *paroles* de Dieu, Nomb. 24,4. Ps. 12,7 etc., Sap. 16,11. Sir. 36,14; il en est de même dans le N. T. Act. 7,38 « les paroles vivantes » c.-à-d. les paroles de Dieu, ses ordonnances données au Sinaï qui ne doivent pas être une lettre morte. Hébr. 5,12, « les paroles de Dieu » = ses révélations évangéliques, la Parole de Dieu. 1 Pier. 4,11 « les oracles de Dieu » = la Parole de Dieu. Λόγια est donc une expression relevée pour désigner les paroles, les révélations de l'Eternel. Que désigne-t-il dans notre contexte? Les uns y ont vu la Loi avec ses commandements et ses promesses (*Chrys. Ambrosiast. Œcum. Théoph. Seml :* decem præcepta); d'autres (*Théod. Erasm. Calv. Bèze, Estius*, etc. *Turr. Rosenm. Bœhm. Glœckl. De W. Hodg. Philip.*) l'anc. Alliance, avec ses défenses et ses promesses. Non seulement tout cela est en dehors du contexte, mais encore cela fausse le sens et la portée des v. 3-8. *Crell, Grot. Przypt. Limb. Kop. Flatt. Thol. Klee, Rück. Reich. Kœlln. Olsh. Mey. Fritzs. Heng. Arnaud, Morison, Reuss, Maunoury, Godet*, tout en laissant à λόγια τοῦ θεοῦ son sens général de *paroles, révélations de Dieu*, y voient une allusion directe aux *promesses messianiques* (= αἱ ἐπαγγελ. τ. πατέρων, 15,8. Comp. 4,13): avec raison, comme la suite le montre. — L'avantage des Juifs consiste donc, *d'abord*, en ce que les paroles de Dieu, ses révé-

lations leur ont été confiées : ils en possèdent le dépôt dans l'A. Testament; et dans ces révélations sont comprises en première ligne les promesses messianiques, qui en sont le dernier mot, le point où converge toute l'économie juive, le grand événement qui vient d'être réalisé en Jésus, dont Paul est l'apôtre. C'est là un avantage immense que leur procure l'alliance, dont la circoncision est le sceau, un privilège qui les rend infiniment supérieurs aux gentils.

ỳ. 3. *τί γάρ;* « *car quoi?* » c.-à-d. car qu'est-ce à dire ? (= car s'il y en a qui... est-ce à dire que...?) Au lieu de continuer l'énumération des avantages du Juif, Paul s'interrompt brusquement, pour maintenir son affirmation contre l'*incrédulité* (*ἀπιστία*) *juive actuelle.* — Cette brusque interruption est fort surprenante. La pensée, « *et d'abord, parce que les oracles de Dieu leur ont été confiés,* » est l'énoncé d'un fait historique si flatteur et si incontesté aux yeux du Juif, que rien ne faisait attendre cette sortie de Paul. Il faut, pour s'en rendre compte et comprendre ce qui suit, se représenter que ces *λόγια τ. θεοῦ* confiés à Israël, comprennent les *promesses messianiques*, qui, selon Paul, sont accomplies en Jésus-Christ, ce que le Juif incrédule nie; en sorte que la mention de cet avantage, si grave aux yeux de Paul, devait provoquer chez les Juifs incrédules un souris moqueur, équivalent à cette réflexion : « Le bel avantage ! Elles sont belles vos promesses ! Nous n'y croyons pas. » C'est à ce souris d'incrédulité que Paul répond. Cette sortie contre l'incrédulité juive actuelle, qui vient tout à coup à la traverse des pensées de Paul, interrompt brusquement le fil des idées et provoque une digression dans le raisonnement, ne peut s'expliquer que par une susceptibilité singulière de l'apôtre sur ce point, c.-à-d. par une grande préoccupation à l'endroit de l'incrédulité juive sur l'accomplissement des promesses messianiques en Jésus. Nous notons soigneusement ce fait qui, du reste, n'est point isolé dans l'épître (Voy. Introd. p. 48). — *εἰ ἠπίστησάν τινες : Τίνες,* « *certains, quelques-uns,* » au lieu de *οἱ πολλοί,* n'est pas une ex-

pression d'ironie ou de dédain (*Beng. Thol. Philip.*); mais une manière d'atténuer le fait, comme 11,17. La même pensée, comme l'observe Rückert, se trahit encore, en ce que au lieu de dire *ὅτι ἠπίστησαν*, puisqu'il s'agit d'un fait positif, Paul met *εἰ ἠπίστησαν, s'il est vrai que... Ἀπιστεῖν*, pp. *ne pas ajouter foi, créance à qqchose, ne pas croire qqu'un, n'avoir pas foi en qqu'un, se défier de*, puis *être infidèle*, 2 Tim. 2,13. Quand on n'ajoute pas foi à qqchose, qu'on ne croit pas qqu'un, ou qu'on se défie de lui, on ne fait pas ce qu'il demande, d'où suit que (*prægnanter*) *ἀπιστεῖν* se présente quelquefois comme synonyme de *ἀπειθεῖν, désobéir*, et *ἀπιστία incrédulité, défiance, infidélité*, de *ἀπειθεία, désobéissance* (voy. 11,30), et inversement (Act. 28,24 : *καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν*). Quand *ἀπιστεῖν* et *ἀπειθεῖν* sont employés d'une manière synonyme, il y a pourtant cette différence dans le point de vue, que *ἀπιστεῖν* met plus en relief l'idée *d'incrédulité* et *ἀπειθεῖν* celle de *désobéissance*. Le sens propre de *ἀπιστεῖν, ne pas ajouter foi à*, doit être maintenu tant que rien ne s'y oppose : c'est le cas ici, et ainsi font la plupart des commentateurs. Cependant *Théod. Ecum. Théoph. Bèze, Scholz, DeW.* l'entendent de l'*infidélité* du peuple à la Loi ou à l'Alliance, de sa *désobéissance*. Ils s'appuient, *a*) sur *λογία*, qu'ils entendent à tort de la loi de Moïse, ou de l'anc. Alliance avec ses défenses et ses promesses, ce qui rend impossible le sens d'ajouter foi ; *b*) sur l'époque que Paul a en vue : « S'agit-il de l'époque avant Jésus-Christ, dans ce cas, *ἠπίστησαν* doit signifier *désobéir*, car c'est de désobéissance, non d'incrédulité qu'il s'agissait alors. S'agit-il de l'époque de Jésus-Christ et de Paul, dans ce cas il faut un présent, *ἀπιστοῦσιν*. » — Nullement : dans le premier cas, il faudrait *ἠπιστήκασι*, car il s'agit alors d'un fait complètement passé ; et dans le second cas, l'aoriste est parfaitement à sa place, car il marque une chose qui a eu lieu et qui se reproduit. = « si quelques-uns n'ont pas ajouté foi, et n'ajoutent pas foi, » voy. 1,19.21. 3,7.9. 23. 6,17, etc.). Paul ne parle pas de l'incrédulité juive *in abstracto*, mais

en regard de Jésus-Christ et de l'Evangile. — *μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; Πίστις τοῦ θεοῦ, **la foi*** promise, ***la parole donnée*** de Dieu de faire telle ou telle chose; d'où *πιστός*, ***fidèle***, qui tient ***sa parole***, (voy. *πίστις* 3,22, note 2). *Καταργεῖν* (R. *ἀργός* pour *ἀ-ἐργός*) signifie prop. rendre inactif, inefficace; enlever à qqchose ou à qqu'un sa force, son influence, sa puissance, par conséquent rendre nul, sans effet, réduire à néant, etc. Il se rend par ***infirmer***, ***annuler***, 3,31 (opp. *ἱστάναι*), 4,14. Gal. 3,17; ***anéantir***, Rom. 6,6. 1 Cor. 1,28. 2,6. 15,24.26. 2 Thess. 2,8 (= *ἀναλίσκειν*); ***mettre fin à***, 1 Cor. 13,11 (au passif, prendre fin, cesser, opp. *μένειν*, 2 Cor. 3,7.11.13); ***abolir***, ***abroger***, Eph. 2,15. De là, « ***est-ce que leur incrédulité annulera la parole que Dieu a donnée?*** » Les Juifs n'ont pas cru à l'accomplissement des *λόγια τοῦ θεοῦ*, en particulier des *λόγια* messianiques, qui, dans ces derniers temps ont été accomplis en la personne de Jésus, le Messie. Lorsque Paul, rappelant l'avantage du Juif d'avoir été honoré du dépôt des *λόγια τ. θεοῦ*, se le représente souriant ironiquement, parce qu'il n'ajoute pas foi, comme lui, à cet accomplissement en Jésus, il est saisi par ce déni de foi et répond à ce souris d'incrédulité par cette question : « Quoi? Qu'est-ce à dire? Votre incrédulité annulera-t-elle la parole donnée de Dieu et empêchera-t-elle qu'il ne l'ait accomplie comme il l'entend ? » (Comp.15,8.)

℣. 4. Et il répond : *μὴ γένοιτο*, « ***qu'ainsi n'advienne ; loin de nous une telle pensée;*** etc. » (= חָלִילָה, absit, 1 Sam. 20, 2 etc.). Puis, il ajoute ce qu'on doit plutôt (*δέ*) penser : *γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής : Γινέσθω* : le passage à l'état d'être indiqué par *γινέσθω* (au lieu de *ἔστω*) est un mouvement qui doit avoir lieu dans la conscience de l'homme et que l'homme doit reconnaître : « ***mais que Dieu soit***, c.-à.-d. soit reconnu pour ***vrai***. » *Ἀληθής* est plus embrassant que *πιστός*, ***fidèle***, qui tient sa parole. Dieu est *vrai*, c.-à-d. toujours d'accord avec lui-même et avec ses œuvres ; il n'a pas à son service le oui et le non; ce qu'il a dit, il le fait; ce qu'il a promis, il le tient; il est *ἀψευδής*, Tite

1,2 : c'est l'homme qui est *ψευδής* — *Πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης* est un reproche général (*πᾶς ἄνθρ.*) interjeté rapidement en passant (car Paul ne fait pas le souhait que tout homme soit menteur et la citation ne relève pas ce détail) tendant à indiquer que Dieu seul est *ἀληθής*, et à faire pressentir que les torts sont à l'homme. Peut-être est-ce une réminiscence inconsciente de Ps.116,11. *Ψεύστης* et *ψευδής*, prop. *menteur*, ont qquefois dans l'A. T. un sens plus large, et désignent celui qui, étouffant dans son cœur la vérité, n'en suit pas la voie dans sa vie, ainsi que dans ses paroles = *ἄδικος, ἁμαρτωλός*, Prov. 19,22 : *χρείσσων δὲ πτωχὸς δίκαιος ἢ πλούσιος ψεύστης* = כָּזָב ; 28,6 : *χρείσσων πτωχὸς πορευόμενος ἐν ἀληθείᾳ, πλουσίου ψευδοῦς* = עִקֵּשׁ, 8,7.8 = רָשָׁע ; Sir. 15,8. [1]) Par cette interjection Paul donne à entendre qu'il envisage l'incrédulité juive, non pas seulement comme une erreur de jugement, mais comme provenant d'un cœur qui se refuse au vrai comme au bien. De là, le contexte : « Non, leur incrédulité ne saurait annuler la parole donnée de Dieu ; reconnaissez plutôt que *Dieu est vrai*, par conséquent toujours fidèle à sa parole, *l'homme seul est menteur*, il ne suit pas la voie de la vérité, » — *χαθὼς γέγραπται*, « *comme dit l'Ecriture.* » Suit la citation qui déclare Dieu *δίχαιος* (= *ἀληθής*) dans ses paroles — *Ὅπως ἂν διχαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου χαὶ νιχήσῃς ἐν τῷ χρίνεσθαί σε.* Citation de Ps. 51,6. Ce psaume fut composé par David, après que Nathan lui eut déclaré la sentence de l'Eternel. David repentant se déclare coupable d'avoir péché contre l'Eternel et reconnaît la justice de ses jugements. L'hébreu porte, « en sorte que tu seras juste dans ta sentence et sans reproche (תִּזְכֶּה) dans ton jugement (בְּשָׁפְטֶךָ), » mais Paul dit, conformément aux LXX : *ὅπως ἂν διχαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου*, « *afin que tu sois reconnu juste* (voy.

[1] C'est surtout dans Jean que ce sens de *ἀληθής* et de *ψευδής* se rencontre. Ἀληθής, c'est *vrai*, au point de vue intellectuel et au point de vue moral. L'*ἀλήθεια* est ainsi un élément qui éclaire et régénère tout ensemble, Jean 8, 31-34. 17, 17. 19. Ψεῦδος, c'est le mensonge dans le monde intellectuel et dans le monde moral, dans l'esprit et dans le cœur. De même que Dieu est *ἀλήθεια*, Satan est *ψευστής* et le père du menteur, 8, 44.

δικαιοῦθαι 1,17) *dans tes paroles.* » Dans la seconde partie, les LXX s'éloignent de l'hébreu. Comme l'observe *Fritzsche*, ils semblent avoir confondu זכה, *être pur*, moral, avec le Syriaque זכה, *vaincre*, de là, la traduction תִזְכֶּה par *νικήσῃς*. Si, après cette confusion, les LXX avaient traduit בְּשָׁפְטֶךָ par *ἐν τῷ κρίνειν σε*, « *afin que tu triomphes, tu gagnes ton procès* (*νικᾷν*, comme vincere, a ce sens juridique, voy. *Elsner*, Obss. p.18; Jos. B. J. 1,27,3) *quand tu juges* »; cela n'aurait pas eu de sens, car c'est, non le juge, mais l'une des parties qui gagne la cause; ils ont donc traduit *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε*, « *quand tu es jugé* ». (*Vulg. Luth. Estius, Thol.* éd. 1842, *Fritzs. Krehl, Morison, Reuss*). D'autres commentateurs préfèrent le sens moyen au passif. *Κρίνεσθαι* signifie alors non, « juger » (*Bèze, Turr.*); mais « faire, intenter un procès à qqu'un, » Mth. 5,40. 1 Cor. 6,1, « être en procès avec qqu'un, » 1 Cor. 6,6. D'où, « *afin que tu triomphes, quand tu es en procès,* » c.-à-d. afin que tu aies raison, quand tu plaides avec qqu'un. (*Beng. Scholz, Mey. Philip. Ewald, Heng. Thol.* éd. 1856, *Hofm. Godet.*) Cette forme convient mieux au parallélisme; mais ni dans le psaume, ni dans notre contexte, il ne s'agit de plaider avec Dieu. Nous revenons donc à la première interprétation. Quoique différente pour le sens, elle exprime au fond le même sentiment que l'hébreu, et sous cette forme elle s'applique mieux au sujet : « *Afin que tu sois reconnu juste dans tes paroles*, partant vrai, fidèle dans ce que tu dis et promets, *et que tu triomphes, quand tu es jugé,* » c.-à-d. qu'on reconnaisse que tu as raison, quand on se permet, comme le Juif incrédule, de juger la manière dont tu as agi. Cette citation n'est que l'application d'une réflexion pieuse au cas pendant. Elle trouve ici son application comme elle la trouvait dans le Ps. 51, et *καθὼς γέγραπται* revient à, « *comme dit l'Ecriture* » (de même 2,24).

ỳ. 5. Mais les *Juifs incrédules* réclament. Paul ayant dit que leur incrédulité ne saurait annuler la parole de Dieu, qu'au contraire, la justice de Dieu ressort victorieuse aux yeux des hommes qui jugent, ils prétendent que leur incrédulité ayant contribué,

par son opposition même, à rehausser l'éclat de sa justice, Dieu ne saurait leur en vouloir, ni les condamner. Paul s'empare de cette réclamation pour la réfuter. — *Εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν*, « *mais si notre injustice*. » Paul, en faisant parler les Juifs incrédules, remplace le mot *ἀπιστία*, par le terme plus général d'*ἀδικία*, *injustice*, *méchanceté* qui porte à faire ce qui est contraire au droit, au vrai et au juste (voy. *ἀδικία* 1,17). Il présente ainsi l'incrédulité du Juif, comme un résultat de son mauvais cœur, et le rapprochement des personnes (*ἡμῶν, θεοῦ*) donne de la vivacité à l'opposition. *Θεοῦ δικαιοσύνην* désigne, par le fait de l'opposition et de son rapport avec *δικαιωθῇς* et *ἀληθής*, v. 4, *la justice de Dieu*, cette qualité qui consiste à agir selon le droit, le vrai et le juste. *Συνιστάναι*, prop. *mettre*, *placer ensemble*. En l'appliquant à des personnes, c'est les *mettre en rapport*, et ce, sous différents points de vue, comme *rendre amis*, *concilier*, ou, au contraire, *mettre aux prises* (rare). C'est *présenter*, *adresser* une personne à une autre, la *recommander* (16,1), *en faire l'éloge* (2 Cor. 3,1. 10,12), comme cela se pratique quand on veut recommander quelqu'un. — En parlant de choses ou d'éléments différents, c'est les *rassembler* purement et simplement, dans le but de les connaître, d'en tirer des déductions pour en faire sortir telle ou telle idée; de là, *montrer* d'une manière éclatante, manifester, *signaler*, *produire au grand jour*, Susann. v. 61 : *συνέστησεν αὐτοὺς Δανιὴλ ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν ψευδομαρτυρήσαντας*. Rom. 5,8. Gal. 2,18. 2 Cor. 6,4.7,11. La réclamation est donc celle-ci : « *Si notre incrédulité* (*ἀπιστία*) ou d'une manière plus générale, *notre méchanceté* (*ἀδικία*) — qui nous fait refuser de croire à ces *λόγια τ. θεοῦ*, prétenduement réalisés en Jésus — *montre d'une manière éclatante la vérité* (*ἀλήθεια*) ou plus généralement, *la justice de Dieu* (*θεοῦ δικαιοσύνην*) — en tant que, par le fait même de notre opposition, la réalisation de ces *λόγια* n'en est devenue que plus éclatante — *τί ἐροῦμεν;* « *que dirons-nous?* » « Paul rentre ici en scène, en s'associant pour formuler l'objection, à ceux qui la font, et y faire lui-même la réponse : *Μὴ ἄδικος ὁ θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν*

ὀργήν; Dieu n'est-il pas (*μή* = nonne, v.8. Jean 18,17.25. etc.) *injuste, lui qui donne cours,* (*ὁ ἐπιφέρων;* sans article, c'eût été : *en donnant cours*) *à sa colère?* » c.-à-d. lui qui s'irrite contre une conduite qui a pour résultat de mettre en lumière sa justice, et la châtie (voy. ce que Paul a dit du jugement, chap. II). *Ἐπιφέρειν, porter sur, infliger à,* comme *ἐπιφέρειν θλῖψιν*, Phil. 1,16; *κρίσιν*, Jud. 9; *τὴν ὀργήν, donner cours à sa colère, la porter sur qqu'un.* Josèphe appelle Dieu *τοῖς πονηροῖς ἄξιαν ἐπιφέροντα ποινήν*, Antt. 6,14 (voy. *Kypke*, p. 160).

Κατὰ ἄνθρωπον λέγω, se rapporte, non à ce qui suit (*Hofm. Th. Schott*, p. 196), mais à ce qui précède, et signifie prop. *je parle à la manière de l'homme*, comme un homme, humainement. C'est une expression lâche, qui peut s'entendre de bien des manières différentes, suivant le genre d'homme ou de manières d'homme, auxquels l'auteur fait allusion [1]. Paul s'en sert Gal. 3,15, pour dire suivant la manière dont l'homme agit ordinairement, *d'après les usages humains*. Paul s'appuie, en effet, de ce que, dans la vie ordinaire, une fois le contrat passé

[1] L'expression *κατ' ἄνθρωπον* chez les profanes, semble être généralement employée pour désigner *ce qui est conforme, convenable à la condition de l'homme, à sa portée*, par opp. à *ὑπὲρ ἄνθρωπον, ce qui est au-dessus de cette condition*, ou *de cette portée.* Xén. Cyr. 8. 7. 1 : *κρείττων τις ἢ κατ' ἄνθρωπον*, quelqu'un de supérieur à l'homme, (comp. Cyr. 8. 7. 1: *ὑπὲρ ἄνθρωπον φρονεῖν*, avoir des pensées qui ne cadrent pas avec la condition d'homme) Soph. Ed. C. 598 : *τί γὰρ τὸ μεῖζον ἢ κατ' ἄνθρωπον νοσεῖς*; *Reiche* cite Aristot. Nico. 3, 10 : *λέγομέν τι καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ... τὰ δὲ κατὰ ἄνθρωπον*, à la portée de l'homme. Eschyl. Aj. 772, Stob. Serm : *ὅστις ἀνθρώπων φύσιν βλάστων ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ*, n'a pas des pensées conformes et convenables à sa condition d'homme. — *Ἀνθρωπείως* ou *ἀνθρωπινῶς* n'a pas le même sens que *κατ' ἄνθρωπον*. Ainsi *ἀνθρωπείως φράζειν*, Aristoph. Ranae, 1057, c'est *parler le langage ordinaire, usuel*, et non un langage ampoulé, recherché, emphatique. Athen. Deipnos. liv. 9. p. 839 : *πλὴν ἱκέτευον αὐτόν* [le cuisinier, habitué à se servir des mots du métier, techniques] *ἤθη μεταβαλεῖν, ἀνθρωπίνως λαλεῖν τε*, et à parler en se servant des mots ordinaires, dont tout homme se sert. De même Petron. Sat. 90 : Minus quam duabus horis mecum moraris et sæpius *poetice* quam *humane* (c.-à-d. en prose tout ordinaire) locutus es. Cic. de Div. II, 64. 133 : Quid me igitur mones? Ut si quis medicus ægroto imperet, ut sumat terrigenam, herbigradam, domi-portam, sanguine cassam (c'est le langage savant) potius quam *hominum more* (c.-à-d. comme dans le langage ordinaire) cochleam diceret (voy. encore 6, 19 : *ἀνθρωπινὸν λέγω*).

en bonne et due forme, personne ne peut ni le casser ni y rien ajouter, afin de faire sentir qu'il en doit être de même pour les promesses de Dieu. De même, 1 Cor. 9,8 : Paul, pour montrer qu'il a le droit de vivre de sa prédication, le fait sentir par une suite de comparaisons empruntées à la vie ordinaire : « *Qui a jamais porté les armes à ses propres frais? Plante-t-on une vigne pour n'en pas manger le fruit? Fait-on paître un troupeau sans se nourrir de son lait?* » Puis vient la réflexion, *μὴ κατὰ ἄνθρωπον ταῦτα λαλῶ, ἢ οὐχι καὶ ὁ Νόμος ταῦτα λέγει;* « *Est-ce que je dis ces choses seulement à la manière de l'homme,* c.-à-d. ce que je dis là n'est-il que dans les usages humains, ou la Loi ne le dit-elle pas aussi? Et il montre par une citation que la Loi le dit aussi [1]. Le sens de cette locution est le même dans notre passage. Paul vient de dire, « *Dieu n'est-il pas injuste, lui qui donne cours à sa colère?* » Quand on songe que c'est de Dieu qu'on parle, est-ce là une question qui se puisse faire? La seule pensée qu'il s'agit de Dieu, ne bannit-elle pas une semblable question? Celui qui pose *Dieu* comme sujet, ne peut pas poser *injuste* comme attribut, c'est un non-sens. Aussi Paul met-il immédiatement le correctif « *qu'il parle d'une manière humaine,* » c.-à-d. *d'après les usages humains*, en appliquant à Dieu la manière dont les hommes ont l'habitude d'user à l'égard des autres hommes : cette question n'a de sens qu'ainsi. *Hengel* a admis notre explication. Les commentateurs l'entendent autrement. Selon *Erasm. Bèze, Grot. Limb. Flatt, Klee, De W. Fritzs. Philip. Thol.* éd. 1856, *Morison*, *Godet*, Paul, ayant à employer à l'égard de Dieu l'expression d'*ἄδικος,* qui est une expression irrévérencieuse, s'excuse en disant : « *Je parle d'une manière humaine.* » Mais, de ce que les hommes se ser-

[1] 1 Cor. 3, 3: *οὐχὶ σαρκικοί ἐστε, καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*; que *Thol. Rück. Hodge, Krehl, Philip.* rappellent ici, ne s'y rapporte aucunement; il y manque l'idée essentielle de *λέγω*. On voit facilement que *κατὰ ἄνθρ. περιπατεῖν* = *κατὰ σάρκα περιπατεῖν*, Rom. 8, 4, c'est suivre le train que les hommes mènent ordinairement, être *σαρκικός* : ce qui n'a aucun rapport avec l'expression *κατὰ ἄνθρ. λέγω*.

vent de paroles irrévérencieuses, en quoi cela autorise-t-il Paul à s'en servir? S'il est forcé d'employer ce mot, parce que c'est l'objection même du Juif, alors l'excuse devait être formulée autrement. Cette expression, dans Paul, n'est jamais une formule d'excuse pour une parole irrévérencieuse. *Pél. Calv. Martyr, Crell, Turr, Beng. Rück. Olsh. Hodge,* préfèrent l'explication de *Théodoret.* Paul déclare par ces mots, que « ce n'est pas lui qui parle ainsi, mais qu'il présente les raisonnements d'autrui ». Mais pourquoi cette observation, que Paul ne fait jamais, bien qu'il présente souvent les objections d'autrui? Est-ce parce que l'expression *ἄδικος* lui paraît irrévérencieuse? Alors il faut admettre l'explication précédente. Est-ce parce que la pensée a en soi qqchose d'absurde quand on parle de Dieu? Alors on tombe dans l'explication que nous présentons. Suivant *Reuss*, Paul a soin de dire qu'il parle *à la façon* des hommes, c.-à-d. au point de vue d'une logique humaine qui se fourvoie — « plus spécieuse que vraie, » *Przypt.* — déclarant ainsi d'avance que ce raisonnement est impossible, inadmissible. C'est oiseux, puisque Paul dit immédiatement *μὴ γένοιτο.* D'ailleurs, dans toutes ces interprétations, on donne à *κατὰ ἄνθ. λέγω* une signification que les exemples cités plus haut n'autorisent pas (voy. encore notre Comm. 1843, p. 308).

℣. 6. A cette objection : « Dieu n'est-il pas injuste, lui qui donne cours à sa colère, » Paul répond : *μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον;* « *Non, certes; autrement* (*ἐπεί* suivi du prés. ou du futur = *car, autrement, sinon,* 11,6.22. 1 Cor. 5,10. 7,14.15,29 etc.), *comment Dieu jugerait-il* (voy. sur ce futur, Winer, Gr. p. 262), *le monde?* » — non, le monde païen (*Seml. Kop. Reiche, Olsh.*); mais le monde, les hommes. S'il était vrai, comme les Juifs incrédules osent l'avancer ici, que Dieu fût injuste en punissant leur *ἀδικία* ou *ἀπιστία*, par la raison qu'elle sert à grandir sa *δικαιοσύνη*, la conséquence en serait le renversement de l'ordre moral du monde : le jugement des hommes, que Paul a affirmé chap. II, ne saurait avoir lieu, — *car* chaque

pécheur ne pourrait-il pas alléguer pour lui aussi, la même excuse? (v.7.)— *De plus*, n'irions-nous pas jusqu'à dire : « Faisons le mal, afin qu'il en arrive du bien? » (v. 8.) Paul repousse donc fort justement cette objection en montrant la conséquence à laquelle conduirait un semblable allégué (voy. encore notre Comm. 1843, p. 309.)

ỳ. 7. *εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν:* *Ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ* opp. à *τῷ ψεύσματι ἀνθρώπου* (comme *ὁ θεὸς ἀληθής* opp. à *ἄνθρωπ. ψεύστης*, v. 4) : « *La véracité de Dieu*, » son accord perpétuel avec lui-même et avec ses œuvres, sa fidélité à la vérité, présente sous un aspect différent la même pensée que *δικαιοσύνη θεοῦ* (voy. *ἀληθής* et *ψεύστης* v. 4). Quant à *ψεῦσμα* (hellenice pro *ψεῦδος*) *ἀνθρώπου*, « *le mensonge de l'homme*, » il désigne cette méchanceté du cœur, qui fait que l'homme se refuse à la vérité, au bien ; il est sous un point de vue différent, synonyme de *ἀδικία* v. 5 (voy. *ψεύστης* v. 4) — *Περισσεύειν*, *être en plus grande quantité* qu'il ne faut, que la mesure juste ou que telle ou telle chose (voy. *περισσός*, 3,1 et *περισσεύειν* 5,15). De là, « *car si la véracité de Dieu*, ou en d'autres termes, *la justice de Dieu*, *a été en plus grande quantité par le fait de mon mensonge*, autrement dit *de ma méchanceté* (= *ἀδικία*), qu'elle n'eût été sans cela. » L'opposition a fait paraître plus grande la véracité de Dieu; mon mensonge, c.-à-d. ma méchanceté, mon incrédulité a servi à la rehausser. L'aor. indique ce qui a eu lieu et se reproduit encore. *Ἐν*, « *dans*, » indique que le *ψεῦσμα* est la base sur laquelle repose ce rehaussement = *par*. — *εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ*, « *pour*, *à sa gloire*, » indique le résultat : Dieu apparaît plus glorieux aux yeux des hommes — *τί ἔτι κἀγώ* : *Ἔτι*, « *encore*, » c.-à-d. même après le résultat qu'a eu mon *ψεῦσμα*. Cette particule logique trahit un accent de mécontentement, comme ceci : N'est-ce pas assez de l'avoir rendu plus glorieux, qu'il vienne encore... (Comp. 9,19. Gal. 5,11.) *Κἀγώ*, « *moi aussi*, » moi qui, comme le Juif incrédule, contribue à relever la gloire de Dieu. Pour que *καί* portât sur *κρίνομαι*

(Wahl. Clavis II, p. 765), il faudrait, comme le remarque *Fritzsche*, qu'il y eût *τί ἔτι καὶ κρίνομαι* : dans ce cas, *κἀγώ* n'aurait plus l'accent et serait inutile. — *ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* « *suis-je jugé comme pécheur ?* » et non comme un homme qui en définitive, a fait le bien. De là, « *car si la véracité de Dieu*, sa justice, *a été rehaussée à sa gloire, par mon mensonge*, par ma méchanceté (Paul met en scène un des hommes du *κόσμος*, un pécheur jugé et réclamant d'après le même principe qu'allègue le Juif incrédule) *pourquoi, moi aussi* — qui, comme le Juif incrédule, ai rendu Dieu plus glorieux — *suis-je encore jugé comme pécheur ?* »

℣. 8. *Καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* La construction est troublée par une anacoluthe. Paul allait dire *καὶ μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* mais à peine a-t-il prononcé le *καὶ μή*, que la pensée qu'on lui prête un pareil langage, traverse son esprit, et il l'indique : *καὶ μὴ καθὼς βλασφημούμεθα καὶ καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν,*... puis, au lieu de fermer la parenthèse et d'ajouter *ποιήσωμεν τὰ κακά*, etc., il oublie la forme dont il est parti et présente l'idée en la mettant dans la bouche de ses détracteurs sous forme de citation, *ὅτι ποιήσωμεν*, etc. De cette manière *καὶ μή* reste en l'air, et *ὅτι* est le *quod narrativum* (voy. notre Comm. 1843, p. 319). — *Καί*, « *et, de plus, bien plus* » — *μὴ ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά;* « *ne ferons-nous pas le mal, afin que le bien arrive ?* » Puisque faire le mal exalte la gloire de Dieu, c.-à-d. produit un bien, il faudra donc adopter le principe de faire le mal pour qu'il en arrive du bien, en d'autres termes, que la fin justifie le moyen. Le subj. futur (*ποιήσωμεν*) exprime bien le « *ne devons-nous pas faire*, » cette sorte d'invitation à transformer le fait en principe (voy. Matthiæ, Gr. II, § 516). Nous mettons *ποιήσωμεν* non *ποιοῦμεν*, parce que c'est la forme donnée par Paul dans la citation. Quant à répéter la particule *τί* (= *καὶ τί μὴ ποιήσωμεν;* « *et pourquoi ne ferions-nous pas...* » *Kop. Rück. De W. Mey. Fritzs...*), c'est inutile, surtout quand,

comme *Rückert*, on admet le sens du subjonctif — *καθὼς βλασφημούμεθα : Βλαςφημεῖν* (R. *βλάπτειν φημήν*) pp. offenser la réputation de qqu'un, *injurier*, *diffamer*, *calomnier*. De là, « *comme on nous calomnie* »; ce que Paul explique en ajoutant, *καὶ καθὼς φασί τινες ἡμᾶς λέγειν*, « *et comme certaines gens* (= *τινές*, 1 Cor. 15,12) *affirment que nous disons* ». On les diffame en leur prêtant des propos qu'ils ne tiennent point, et des principes qui ne sont pas les leurs. Le « *nous*, » c'est Paul et les chrétiens, et les *τινὲς βλασφημοῦντες* sont vraisemblablement des gens, — des Juifs incrédules et hostiles, — qui prétendaient que la doctrine de la grâce, prêchée par Paul, revenait à dire : « *Péchons pour que la grâce abonde* » (6,1.15). — *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι*, « *la condamnation de ces gens est juste*, » clôt le raisonnement et le paragraphe tout entier. *Ὧν* se rapporte, non aux *τινὲς βλασφημοῦντες* (*Crell. Grot. Scholz*, *Thol. Hofm. Maunoury*, *Godet*) mentionnés seulement en passant, dans une parenthèse, et placés en dehors du raisonnement; mais à ceux qui pensent pouvoir échapper au jugement mérité par leur *ἀδικία* ou *ἀπιστία* (v. 5), sous prétexte qu'elle a servi à rehausser la gloire de Dieu, et qui émettent par-là (v. 8) le principe que la fin justifie le moyen : ce sont en réalité les Juifs incrédules que Paul a en vue dès le commencement du paragraphe. Paul vient de leur montrer (v. 7.8) que Dieu n'est point injuste en donnant cours à sa colère, et il clôt le raisonnement en prononçant la justice de leur condamnation. *Ὧν* se rapporte ainsi au sujet principal, comme *οὗ* 2,29 : c'est la même forme de clausule.

Les idées nous paraissent donc cheminer ainsi dans le paragraphe v. 5-8 : Paul a dit que l'incrédulité des Juifs ne saurait anéantir la parole que Dieu a donnée; qu'au contraire, comme dit l'Ecriture, sa justice ressort toujours victorieuse, quand on le juge. *Mais*, — objecte le Juif incrédule, — *si notre incrédulité ou méchanceté fait éclater la justice de Dieu*... Eh bien! — dit Paul qui rentre en scène en s'associant, pour formuler l'objection, à ceux qui la font — *que dirons-nous? Dieu n'est-il pas in-*

juste, lui qui donne cours à sa colère ? — Non, certes; autrement, comment Dieu jugerait-il le monde? Car — dirait tout homme qui doit être jugé— *si la véracité*, la justice *de Dieu a été rehaussée, à sa gloire, par mon mensonge*, par ma méchanceté, *pourquoi, moi aussi*,— qui, comme le Juif, ai rehaussé la gloire de Dieu par ma méchanceté, — *suis-je encore condamné comme pécheur?* (Le jugement des hommes serait impossible.) *Bien plus*, — Paul pousse la conséquence à l'extrême pour bien montrer la fausseté de l'allégué, — *ne ferons-nous pas le mal pour qu'il en arrive du bien? Langage*, soit dit en passant, *que des détracteurs nous prêtent*. Après avoir fait sentir ainsi combien l'objection de ces Juifs incrédules est absurde, immorale, Paul conclut à la justice de leur condamnation par cette parole sommaire : *La condamnation de ces gens est juste*. Ce contexte a été entendu assez différemment par les commentateurs (voy. notre Comm. 1843, p. 322.

§ 3. Aucun homme, juif ou païen, n'est juste devant Dieu par ses œuvres. III, 9-20.

ŷ. 9. *Τί οὖν; προεχόμεθα**; non, *τί οὖν προεχόμεθα* (*Or. Théod. Wettst. Kop. Th. Schott*, p. 203), qui réclamerait *οὐδὲν πάντως*, au lieu de *οὐ πάντως*. — *τί οὖν;* « *eh bien! quoi ? Quoi donc ?* » = quid est? h. e. quomodo igitur res se habet? (*Grimm*, Dict.) est une interrogation provoquant une explication sur le véritable état des choses : Jean 1, 21. Rom. 6, 15. 11, 7. Elle va très bien après la digression v. 3-8. Paul revient à son sujet, c.-à d. à la position du juif devant Dieu, au point de vue de la *δικαιοσύνη* — *Προέχειν* offre différents sens en rapport avec les significations diverses de la composante *προ* : *a*) Transitif et au prop. il signifie

* La leçon *τί οὖν προκατέχομεν* [*κατέχομεν*, Théod. Sever.] *περισσόν*; sans *οὐ πάντως* (D* G. 31. syr.-psch. ar.-erp. Chrys. Théod. Sever.) n'est qu'une glose provenant de la difficulté d'expliquer *προεχόμεθα*. A L lisent *προεχώμεθα*; c'est alors une exhortation.

avoir, *tenir devant soi* qqchose, pour se protéger, comme un bouclier, Aristoph. Nuées, 989, tendre en avant les mains, Xén. Cyr. 2,3.8. Au fig. (forme moy.) *prétexter*, — mais non, *se protéger*, *s'abriter*, et encore moins *avoir un abri*, *être à l'abri* (*Godet*). *b*) Intransitif : *être proéminent*, *faire saillie*, ou *être avant qqu'un ;* puis (fig.) *l'emporter sur* qqu'un (τινός) en qqchose (τινί, τί), *surpasser en*, Soph. Ph. 138. Thuc. 1, 121. Dans ce sens, on ne le trouve qu'à la forme active. La forme passive se rencontre dans le sens de *être surpassé par*, *le céder à*, Plut. de stoïc. contrad. 13 : ὥσπερ τῷ Διὶ προσήκει σεμνύνεσθαι ἐπ' αὐτῷ τε καὶ τῷ βίῳ καὶ μεγαφρονεῖν... οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός. Quel sens devons-nous admettre ici? Question difficile, puisque *Heng*. désespère de l'explication de notre passage, et qu'*Ewald* modifie le texte [τί οὖν προεχώμεθα; οὐ προῃτιασάμεθα Ἰουδαίοις...;] sans autorité suffisante. La traduction, qui se présente la première, à cause de la forme moyenne, est celle de *prétexter*. *Kop*. l'admet et lit τί οὖν προεχόμεθα; « *que prétexter donc?* » ce qui est inacceptable à cause de la construction. Προεχόμεθα, n'ayant pas de régime, doit être entendu d'une manière absolue, *user de prétextes* (= προφασίζεσθαι), sens qui, au point de vue du langage, est contestable, et en tout cas ne se justifie par aucune citation [1]. *Fritzs*. *Krehl* traduisent : « *Quoi donc? usons-nous de prétextes?* » c.-à-d. pallions-nous nos péchés? Si cette interrogation se rapporte à ce qui précède, la réponse doit être : « Oui, assurément, » et non οὐ πάντως, car l'objection précédente n'était évidemment qu'un prétexte pour pallier son incrédulité. Il faut donc rapporter cette question uniquement à ce qui suit, comme ceci : *Quoi donc? allons-nous user de prétextes*, c.-à-d. voulons-nous pallier nos péchés? — « *Point du tout, car nous avons montré que Juif et Grec, tous sont pécheurs.* » Il y a

[1] *Reiche* (Comm. crit. p. 25) ne cite aucun passage ; il se borne à l'analogie avec προφασίζεσθαι, Xén. Cyr. 2, 2. 30 : οὐκ ἔφη χρῆναι προφασίζεσθαι, οὐδὲ διαμέλλειν. Thuc. 6. 25.

là un non-sens. Parce que Paul a montré que Juif et Grec sont pécheurs, est-ce un motif de ne pas alléguer de prétextes, afin de se disculper? Bien au contraire; l'excuse est toujours sollicitée par l'accusation, et c'est, comme on l'a vu v. 3-8, le motif qui a mis dans la bouche du Juif incrédule une misérable excuse. D'ailleurs, *Fritzsche* voit dans le « *nous* » de *προεχόμεθα*, « les pécheurs en général, » et *Krehl*, « les chrétiens, » c.-à-d. précisément ceux qui n'ont usé d'aucun prétexte ni d'aucune excuse. — *Reiche* (Comm. crit. p. 26) traduit : *Quoi donc? Usons-nous* (« nous, » Paul) *de prétextes*, c.-à-d. excusons-nous les péchés des Juifs? Mais *προέχεσθαι* signifie, non « excuser » (impunitatem portendere), mais *prétexter*, et au plus *user de prétextes* pour excuser, pallier. D'ailleurs, à qui pourrait-il venir à l'esprit, après la manière dont Paul s'est exprimé jusqu'ici, qu'il excusera ou veuille excuser les péchés des Juifs? *Meyer* et *Reuss* traduisent : « *Quoi donc? avons-nous quelque prétexte à alléguer*, » pour nous protéger contre la justice divine? (*Mey.*) ou « *à faire valoir*, » pour revendiquer une place différente de celle qui, de l'avis même du Juif, revient au païen? (*Reuss.*) Mais *προέχεσθαι*, *prétexter*, ne signifie pas « avoir des prétextes, » et il ne s'agit pas ici d'avoir des prétextes, mais de bonnes raisons à faire valoir : l'expression de « prétexte » est inadmissible, même dans la supposition que l'auteur voudrait insinuer que, dans sa pensée, ces raisons ne seraient qu'illusion ou titre mal fondé (cont. *Reuss*). — Ecartant le sens de « prétexter, » nous arrivons par le langage, à envisager *προεχόμεθα* comme passif, dans le sens de « *être surpassé*, » ce qui a été entendu de manières diverses. *Ecumenius*, dans une de ses explications, met cette parole dans la bouche d'un païen : *Quoi donc? Est-ce que* (par suite des avantages reconnus aux Juifs, v. 1.2) *nous*, Grecs, *nous sommes surpassés* par les Juifs? Mais il saute aux yeux que rien ici n'amène en scène le païen. D'autres ont prêté cette réflexion aux Juifs : « *Quoi donc? sommes-nous surpassés* par les Grecs? c.-à-dire (*Wettst.*) sommes-nous plus mauvais qu'eux? ou (*Cram.*) notre

position est-elle plus mauvaise que celle des Grecs? Mais, comme l'observe *Fritzsche*, Paul n'a rien dit qui pût provoquer une semblable question de la part des Juifs, et, dans ce cas, la réponse devrait être : « car nous avons montré que *Grecs et Juifs* — et non *Juifs et Grecs* — sont pécheurs. » *Olsh.* traduit : « *Sommes-nous préférés de Dieu?* » sens que le passage de Plut. cité plus haut ne saurait autoriser. — L'impossibilité d'arriver ainsi à une interprétation satisfaisante, nous conduit à donner à προέχεσθαι le sens de *l'emporter, être supérieur, occuper un rang plus élevé*, ce qui se dit ordinairement προέχειν (*Vulg:* praecellimus eos. *Théod. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Calv. Bèze, Estius, Crell, Grot. Przypt. Limb. Turr. Beng. Flatt, Thol. Scholz, Klee, Rück. Kœlln. Glœckl. De W. Hodg. B.-Crus. Philip. Arnaud, Lange, Mangold*, p. 106, *Maunoury*). Le « *nous* » de προεχόμεθα désigne les Juifs en général, auxquels Paul en sa qualité de Juif s'associe, ce qui adoucit, dans sa bouche, la sévérité de la réponse, puisqu'il se met lui-même dans leur nombre. Le contexte se présente comme suit : Paul, envisageant les Juifs au point de vue de la moralité, les a accusés de faire eux-mêmes ce qu'ils condamnent dans autrui, et, malgré leurs privilèges et le sentiment de leur supériorité sur les païens, d'être des transgresseurs de la Loi et des pécheurs devant Dieu (2,1-24). Enfin il a déclaré que la circoncision, dans laquelle ils ont grande confiance ne leur confère aucun privilège moral, et que, pour les Juifs comme pour les païens, tout dépend de l'observation de la Loi (2, 25-29). — Cette affirmation l'a contraint de s'expliquer sur l'utilité de la circoncision et l'avantage du Juif, qu'il déclare être très grand,— au point de vue historique, s'entend,— et il a relevé en tête de ces avantages la possession des oracles de Dieu, en faisant allusion aux promesses messianiques (3,1.2); puis, à ce propos, il s'est livré à une sortie contre l'incrédulité juive actuelle (3,3-8). Cela l'a jeté en dehors de son sujet, savoir la position du Juif devant Dieu au point de vue de la δικαιοσύνη. Il y revient sous cette forme : « *Eh bien, quoi?* » c.-à-d. après tout ce que

nous venons de dire de l'utilité de la circoncision et de l'avantage du Juif (v. 1. 2), quelle est bien notre situation à nous, Juifs? « *L'emportons-nous* sur le Grec? *Avons-nous quelque supériorité?* » c.-à-d. occupons-nous devant Dieu — et Paul reprend le point de vue de la *δικαιοσύνη* personnelle — un rang plus élevé que les Grecs? — « *Point du tout, car nous* [Paul] *avons montré plus haut que, Juif et Grec, tous nous sommes coupables devant Dieu,* » partant sur le même pied devant Lui. Il est vrai, que c'est la forme active, *προέχομεν*, qui est employée dans ce sens; mais la forme moyenne, *προεχόμεθα*, a été appelée ici, pour exprimer une nuance nécessaire : ce qui la justifie. Paul, en effet, ne nie pas une supériorité du Juif au point de vue *objectif*, puisqu'il vient de la reconnaître (3, 1.2); ce qu'il nie, c'est toute supériorité *subjective*, morale. S'il eût dit simplement *προέχομεν*, il aurait dû répondre comme au v. 2, *πολὺ κατὰ πάντα τρόπον*, car *προέχομεν* est général; mais *προεχόμεθα*, comme forme moyenne, exprime précisément l'idée que c'est subjectivement qu'il parle, et amène la réponse *οὐ πάντως*. — Cette expression signifie prop. *pas tout à fait, pas absolument* (= non omnino, 1 Cor. 5, 10) et c'est ainsi que l'entendent *Crell*, *Grot. Wettst. Flatt*, *Kœlln. Mangold*, *B. Weiss*, p. 290; mais ce sens restrictif est contraire au contexte. Il faut traduire : « *non, du tout; point du tout* » (= nequaquam : vulg.) qui se dit ordinairement *πάντως οὐ*, 1 Cor. 16, 12. Cette traduction se justifie par des ex. Theognis, 305 : les méchants ne sont *certainement pas* nés (*οὐ πάντως γεγόνασιν*) méchants. Ep. ad Diogn. c. 9. Epiph. haer. 38, 6. On devait prononcer alors *οὐ, πάντως* = non, absolument (voy. Winer, Gr. p. 515).

Γάρ annonce la raison du *οὐ πάντως*.— *Προῃτιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι*: *Αἰτιᾶσθαι τινα*, inf. *accuser qqu'un de*. Plat. Cratyl. p. 396. D: *καὶ αἰτιῶμαί γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐθύφρονος... προσπεπτωκέναι μοι*. *Προῃτιασάμεθα*, « *nous avons accusé précédemment, plus haut* » (*προ* comme 9, 29 : *προ-ειρηκεν*. Eph. 3, 3 : *προ-εγραψ*.), savoir 2, 1-29 pour les Juifs et

1, 18-32 pour les païens. Le « *nous,* » c'est Paul, qui a porté l'accusation; non les chrétiens (*Hofm.*). Paul dit « *nous avons accusé,* » pour « *nous avons montré, prouvé,* » parce que cette preuve, il l'a donnée, non sous la forme de démonstration, mais sous celle d'accusation (*αἰτία*), comme fait de culpabilité. De même en latin on dit *montrer, prouver, comparare,* quand la preuve a lieu au moyen d'une comparaison, T. Liv. 2, 32. — *Ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι : ὑπό*, acc. indique la soumission à (voy. 6,14); de là, « *être sous le péché,* c.-à-d. *sous l'empire du péché :* » le péché est représenté comme un maître qui gouverne et auquel on est soumis. — *Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας πάντας*... *Τέ* n'est pas simplement préparatoire, comme 1, 16. 10, 12, etc. Rapproché de *καί*, il groupe ensemble Juifs et Grecs avec l'idée de « aussi bien que » (1,14. Kühner, Gr. p. 421). Cela cadre avec la question *προεχόμεθα*; « *l'emportons-nous,* nous Juifs? » ce qui implique une comparaison avec les païens; et Paul répond : « *Non, du tout, car nous avons montré plus haut, que Juifs et Grecs,* c.-à-d. Juifs aussi bien que Grecs, *tous* — qu'on les prenne dans la classe des Juifs ou dans celle des Grecs, n'importe — *sont sous l'empire du péché.* » *Πάντες* n'est ni absolu = omnes ad unum (*Kœlln. Mey. Maunoury*) ni hyperbolique pour *πολλοί* (*Jér.* ep. ad. Dam. 146. *Grot. Rosenm.*); il est général (voy. 5, 12). Dans le développement auquel Paul en appelle, et où il a décrit la corruption des païens (1,18-32) et l'immoralité juive (2,1-29), il a exposé l'état de péché, soit des païens, soit des Juifs, non en recourant à des théories sur la nature de l'homme et la nécessité du péché, mais en relevant au point de vue historique les égarements et les fautes qui se produisent au grand jour, souillent ces populations et attestent un fond général de corruption. Il constate la présence et la puissance du mal au sein de la société et en appelle à l'expérience pour établir le fait de l'universalité du péché parmi les hommes. Il ne s'agit pas de savoir s'il y a ou non des exceptions individuelles, si l'on doit classer à part les saints hommes de l'ancienne alliance, tout cela

est en dehors du point de vue de Paul. Il n'a pas la prétention de prouver à chacun qu'il a péché et qu'il est pécheur; mais en parlant d'une manière générale, il met en demeure chacun de ses lecteurs de faire un retour sur soi-même, et de voir s'il a la conscience nette devant Dieu; ce qu'il affirme, c'est que, d'une manière générale, « tous, tant Juifs que païens, sont sous l'empire du péché. »

ỳ. 10. Comme confirmation, non comme démonstration (*Reuss*) de son sentiment sur l'universalité du péché, Paul en appelle aux Ecritures. Par le rapprochement et l'accumulation d'un certain nombre de passages, il montre que cette perversité, non des Juifs seulement (cont. *Crell*, *Kop. Flatt*, *Scholz*, *Benecke*, *Reiche*, *Kœlln. DeW. Ewald*, *Lange*, *Reuss*, etc.), mais des hommes en général, est déjà reconnue et consignée dans les livres saints. Ce témoignage, qui est surtout important pour ses lecteurs judéo-chrétiens, manifeste, une fois de plus, le désir de Paul de montrer que son enseignement ne répugne point à l'A. T. (voy. Introd. p. 48) — *καθὼς γέγραπται ὅτι οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς*, « *comme il est écrit qu'il n'y a point de juste, pas même un seul.* » Les commentateurs (*Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Bèze*, *Martyr*, *Estius*, *Crell*, *Grot. Przypt. Limb. Beng. Flatt*, *Thol. Rück. Reiche*, *DeW. Mey. Krehl*, *Philip. Hofm. Reuss*, *Godet*, etc.) voient ici une citation très libre du Ps. 14,1, où l'hébreu porte אֵין עֹשֵׂה טוֹב, tandis que les LXX traduisent : *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός*, ajoutant ainsi une clausule tirée du v. 3, clausule que Paul cite plus loin v. 12. La citation n'ayant rien de textuel, comment croire que c'est une citation? On doit plutôt considérer le v. 10 comme exprimant l'idée générale que les citations suivantes sont destinées à établir (de même *Kœlln. Fritzs.*). Cette manière, il est vrai, n'est point ordinaire à Paul; mais le *ὅτι* que Paul ne met jamais [Gal. 3,10 ?] après *καθὼς γέγραπται*, marque précisément qu'il ne cite pas. *Morison* nous objecte 4,17. 8,36 : à tort; il n'a pas fait attention que le *ὅτι* appartient à la citation elle-même. — Viennent maintenant les citations.

ỳ. 11.12. Citation du Ps. 14,2.3 ou 53,3.4, conforme aux LXX. Ce psaume représente Dieu comme jetant les yeux sur les humains, pour voir s'il y a qque homme qui le cherche (*τοῦ ἰδεῖν εἰ ἔστι συνιῶν καὶ ἐκζητῶν τὸν θεόν*). Paul se borne à mentionner le résultat négatif de cette inspection : *οὐκ ἔστιν ὁ*συνιῶν· οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν θεόν· πάντες ἐξέκλιναν... ἕως ἑνός : ὁ συνιῶν* (R. *συνιέω* ou *συνίω* pour *συνίημι*) pp. *celui qui a de l'intelligence, du jugement, du bon sens* (= מַשְׂכִּיל); puis, au point de vue religieux, l'homme intelligent, c'est *l'homme pieux*, qui adore Dieu ; et au point de vue moral, c'est l'*homme droit, honnête*. Le culte rendu à Dieu et le bien, sont sagesse, bon sens ; tandis que l'idolâtrie et le mal sont non-sens, folie. *Συνιῶν* est opposé à *ἀσύνετος*, voy. 1,31. — *Ἐκζητεῖν* (renforcement de *ζητεῖν*) *τὸν θεόν* est un hébraïsme, בִּקֵּשׁ אֶת־יְה ou דָּרַשׁ, *chercher, rechercher Dieu*, c.-à-d. se tourner vers lui dans les différentes circonstances de la vie ; *l'invoquer, l'honorer, l'adorer*, etc. Act. 15,17. Hébr. 11,6. Ps. 34,5. 69,33, etc. L'article devant *συνιῶν* et *ἐκζητῶν* indique le genre, la catégorie (Winer, Gr. p. 101). — *Ἐκκλίνειν* (= סוּר, deflectere), *se détourner* du bon chemin, *se dévoyer* moralement. — *Ἅμα*, sous-ent. *πάντες*, *tous ensemble* (= יַחְדָו) désigne la masse entière. — *Ἀχρειοῦσθαι*, pp. *devenir inutile, hors d'usage, n'être bon à rien*, parce que cela ne vaut plus rien ; de là, *être perdu, gâté, corrompu* = נֶאֱלַח — *Χρηστότης, la bonté* (voy. 2,4), ici *l'honnêteté, le bien* (*χρῆστος* opp. *πονηρός*) — *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός, il n'y en a pas jusqu'à un* inclusivement : hébraïsme pour dire qu'*il n'y en a pas même un*. Dans cette citation, Paul mentionne la méchanceté des hommes sous les formes générales de l'irréligion et de l'immoralité; il poursuit par des citations relevant des détails qui indiquent que tout est délétère en eux, paroles (v. 13.14), actions (v. 15-17), et termine, v. 18, par une citation indiquant que la source de ces égarements, c'est l'absence de la crainte de Dieu.

* L'article est omis dans plusieurs instruments importants : c'est une influence des LXX.

ỳ. 13. *Τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν :* citation du Ps. 5, 10, conforme aux LXX. Comme *un sépulcre béant* engloutit et demande toujours de nouveaux cadavres, ainsi *leur gosier*, c.-à-d. les paroles qui en sortent, cherchent toujours à faire de nouvelles victimes; elles sont mortelles : c'est astuce, poison, malédiction et acrimonie. — *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιοῦσαν* (forme alexand. pour *ἐδολίουν*) pp. « *ils trompent avec leur langue* », c.-à-d. leur langue est astucieuse. L'hébreu porte, « ils ont rendu leur langue polie, » c.-à-d. flatteuse, afin de mieux tromper leur victime et de la perdre. L'imparfait *ἐδολιοῦσαν* indique qu'ils ont continué à le faire jusqu'à présent. — *ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν* est tiré du Ps. 190,4, d'après les LXX, « *le venin de l'aspic est sous leurs lèvres*, » c.-à-d. que leurs paroles distillent un poison qui tue traîtreusement. *Ὑπό* au lieu de *ἐν*, indique que ce venin est caché sous leurs paroles. — ỳ. 14. *ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει*, citation du Ps. 10,7. L'hébreu porte, « l'exécration, les fraudes (מִרְמוֹת) remplissent leur bouche. » Paul cite d'après les LXX, qui traduisent : *οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας* (מְרֹרוֹת) *καὶ δόλου :* c'est ainsi que *πικρίας* s'est produit.

ỳ. 15.16.17. Après les paroles, les actes. Citation d'Esaïe 59, 7.8 faite librement d'après les LXX, qui s'écartent peu de l'hébreu : *οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν, διαλογισμοὶ ἀπὸ φόνων* (hébr. : מַחְשְׁבוֹת אָוֶן) *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ οἴδασιν*. Paul omet *ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι*, et résume la pensée dans *ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα*, « *leurs pieds sont agiles* (*ὀξύς*, prompt, agile = *ταχινός*, Amos 2,15. Prov. 22,29) c.-à-d. ils courent *répandre le sang*. » Il laisse *διαλογισμοί... ἀπὸ φόνων*, parce qu'il ne veut parler que des actions — *Σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν*, « *la désolation et la misère sont dans leurs voies* » : partout où ils vont, ils ne laissent après eux que désolation et misère. *Σύντριμμα* (= שֹׁד), *dévastation, désolation. Ταλαιπωρία, misère, infortune* = שֶׁבֶר, pp. *fracture, blessure, ruine*. — *καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν*, « *et ils n'ont pas*

connu le chemin de la paix, » non pas le chemin qui mène à la paix, mais la voie où la paix règne, la voie que suivent les *εἰρηνόποιοι.* — Et voici la cause de tout ce mal : ỷ. 18. *οὐκ ἔστι φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν,* « *la crainte de Dieu n'est point devant leurs yeux* » *:* ce n'est point le principe qui dirige leur conduite. Ps. 36,1, d'après les LXX.

ỷ. 19. L'affirmation, que « *tous, tant Juifs que Grecs, sont sous l'empire du péché,* » une fois confirmée par des déclarations des Ecritures, Paul fait un pas de plus et passe à une nouvelle réflexion (*δέ*), pour laquelle il fait appel à ses lecteurs (*οἴδαμεν ὅτι...*) et à leur conscience chrétienne, comme reconnaissant la vérité du principe qu'il énonce. Nous disons « à leur conscience chrétienne, » — et non pas seulement « à leur bon sens » (*Godet*) — parce qu'il faut être au point de vue chrétien (voy. 5,20) pour comprendre ce *ἵνα π. στόμα* et l'admettre (voy. plus loin). Les commentateurs (*Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Bèze, Martyr, Corn.-L. Crell, Przypl. Limb. Beng. Kop. Scholz, Beneck. Rück. Kœlln. Mey. B.-Crus. Philip. Heng. Ewald, Arnaud, Lange, Mangold,* p. 107, *Morison, Reuss, Maunoury, Immer,* p. 286, *Godet*) admettent une tout autre liaison. Ils pensent que Paul a pour but de déclarer aux Juifs, qui, pour échapper à ces déclarations, seraient tentés d'appliquer ces citations — tout au moins celles des v. 11.12 — aux *seuls* païens, que tout ce que l'A. T. dit, il l'adresse aux Juifs. Mais la phraséologie, le contexte et la teneur des citations sont tels que cette tentation qu'on leur prête, ne paraît pas même vraisemblable (voy. *Hofm.* p. 98, *Th. Schott,* p. 210). *Fritzsche* prétend même que Paul a pour but de déclarer ici *aux païens* que ces passages s'appliquent aussi à eux, tant ils sont clairs pour les Juifs. Nous ne saurions donc admettre cette liaison. — *Ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ: Λέγειν, dire,* se rapporte à la pensée, au commandement, à l'ordre donné, et *λάλειν, parler,* se dit prop. de l'usage de la parole, sans considération du fond même de la pensée (voy. Tittm. de syn. p. 79. Lücke, Comm. sur Jean 8,42. DeW. Stud. Krit. 1834, p. 427).

De là, « *tout ce que la loi dit* — (commande, ordonne, *Glœckl. Olsh. Heng. Hofm. Th. Scholt*, p. 210) — *elle le dit à* (non, « elle le dit de ou pour, » *Flatt, DeW. B.-Crus. Godet*), elle l'adresse *à ceux qui sont sous la loi.* » Οἱ ἐν τῷ νόμῳ sc. ὄντες, pp. « *ceux qui sont en la loi*, » c.-à-d. dont la loi est la sphère dans laquelle se meut leur vie, qui sont sous le régime de la loi. Comp. 2,12 : ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον. — ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ : les expressions πᾶν στόμα et πᾶς ὁ κόσμος ont la même ampleur et désignent les mêmes personnes; elles montrent que Paul n'a point devant les yeux la distinction de Juifs et de païens (cont. *Beng. Kop. Flatt, Beneck. Rück. De W. Mey. B.-Crus. Philip. Heng.* etc. = les Juifs aussi bien que les païens), mais qu'il parle des hommes en bloc, *toute bouche, le monde entier*, comme au v. 20 πᾶσα σάρξ. Ces formules et celles du même genre où figure πᾶς, désignent ordinairement la totalité en gros, c.-à-d. la grande généralité; puis, c'est le contexte qui indique la rigueur plus ou moins grande qu'on doit donner à l'expression, et par suite son rapprochement plus ou moins grand de la totalité absolue (voy. de même Mth. 24,9. Luc 15, 1, etc. πάντ. ἀνθρ. 5,12). Ὅλος même ne désigne pas toujours la totalité absolue (voy. 1,8) — Φράττειν, *boucher, obstruer;* de là, φράττειν ou ἐμφράττ. στόμα τινός ou τινί (Ps. 107,42. Job. 5, 16) *fermer la bouche à qqu'un*, le réduire au silence, en sorte qu'il n'a rien à répliquer = φιμοῦν, Mth. 22,34. — ἵνα γένηται ὑπόδικος τῷ θεῷ, « *afin qu'il devienne*, par le fait de ses fautes, c.-à-d. *soit* (et non « fateri debeat » *Corn.-L.*) *sous le coup de la justice de Dieu* » (ὑπόδικός τινι = ὑπὸ δίκην τινός). Ἵνα signifie *afin que* (*Erasm. Calv. Bèze, Rück. Glœckl. Olsh. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Ewald, Philip. Godet*). D'où la question : Comment Paul peut-il donner pour *but* à la loi de fermer la bouche aux hommes et de les mettre sous le coup de la justice de Dieu ? Ne dit-il pas, 7,10, que la loi a pour but de donner la Vie? *Krehl* dit qu'en effet ἵνα ne peut se prendre à la lettre, et *Reiche* déclare que c'est là « sous tous les points de vue une

pensée absurde; » que ἵνα doit nécessairement exprimer une suite, une conséquence = *en sorte que* (de même *Théod.* et les anciens commentateurs, *Estius, Turr. Kop. Flatt, Klee, Beneck. Kœlln. Thol.* éd. 1856). Mais le langage ne le permet pas (comp. Winer, Gr. p. 426, Fritzsche, Comm. in Matth. Excursus I). D'autre part, les commentateurs qui admettent le sens de : « afin que, » affirment bien que ce n'est point absurde, mais ils ne le montrent pas (voy. notre Comm. 1843, p. 343). Cette difficulté ne trouve sa solution que dans le point de vue chrétien, comme nous le ferons voir, 5,21.

Que désigne ὁ νόμος? Les commentateurs considérant que νόμος a l'article, et que la réflexion du v. 19 vient après les citations de l'A. T., pensent qu'il désigne la Loi, non pas toutefois la loi mosaïque, la loi juive (excepté *Glœckl. Heng. Th. Schott*, p. 210, *Hofm.*), attendu qu'aucune des citations n'est tirée du Pentateuque; mais l'A. Testament. L'idée propre de la Loi se trouve ainsi éliminée, et ὁ Νόμος n'est qu'un nom usuel désignant le volume des écrits sacrés, une dénomination *à parte potiori* (comp. Jean 10,34. 12,34. 15,25. 1 Cor. 14,21. 2 Macc. 2, 18). Ce v. revient donc à dire : « *Or nous savons que tout ce que l'A. Testament dit, il l'adresse à ceux qui sont sous la Loi,* » c.-à-d. aux Juifs; et ces commentateurs nous expliquent que cette réflexion a pour but d'empêcher les Juifs de dire que les citations précédentes concernent, non eux, mais les païens. Mais *a*) pourquoi ne pas dire simplement τοῖς Ἰουδαίοις, ce qui serait clair, précis, et exprimerait justement l'opposition, au lieu d'employer la circonlocution οἱ ἐν νόμῳ? *b*) Comment admettre ce double sens donné à νόμος, qui désigne d'abord un livre, l'A. Testament, pour désigner ensuite la Loi qui commande? D'ailleurs comment une pareille pensée pourrait-elle venir aux Juifs ou aux lecteurs judéo-chrétiens de l'épître? N'est-ce pas à eux que Paul s'adresse spécialement, quand il dit : τί οὖν; προεχόμεθα;? Et quand, après avoir déclaré que « tous, *tant Juifs que Grecs*, sont sous l'empire du péché, » il ajoute καθὼς γέ-

γραπται ὅτι..., n'est-il pas de toute évidence que les Juifs sont compris les premiers dans ces citations. *c*) Enfin cette interprétation est repoussée par le contexte. Elle est contraire à ce qui précède. Paul, en effet, applique les déclarations de l'Ecriture aux Juifs et aux Grecs indistinctement (voy. v. 9.10); si maintenant on lui fait dire que « tout ce que l'A. T. dit, s'adresse à ceux qui sont sous la loi mosaïque, c.-à-d. aux Juifs et non aux Grecs, il y a contradiction avec ce qui précède. Bien plus, cette interprétation est contraire à ce qui suit. En effet, comment concilier ce principe restrictif, « tout ce que l'A. T. dit, il l'adresse à ceux qui sont sous la Loi, » c.-à-d. aux Juifs, avec ce but général, « afin que *toute bouche* (juive et païenne) soit fermée, et que *le monde entier* soit sous le coup de la justice de Dieu? » La contradiction est évidente. *Glækl. Heng. Hofm. Th. Scholl* ont beau rapporter *ὁ νόμος*, dans les deux cas, à la loi mosaïque, la loi révélée juive en particulier, et traduire : « Or nous savons que tout ce que la loi (mosaïque) dit — c.-à-d. commande, ordonne — elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi (mosaïque), » c.-à-d. aux Juifs, ils n'échappent point à ces contradictions [1]. *Ὁ νόμος* ne saurait donc désigner l'A. Testament ni la loi mosaïque. Le fait que la réflexion du v. 19, vient après des citations de l'A. T., ne suffit pas pour restreindre *νόμος* à la loi mosaïque, d'autant plus que ces citations sont appliquées au païen comme au Juif, et qu'étant destinées à corroborer la thèse du v. 9, elles sont la clôture de ce paragraphe. *Ὁ νόμος* doit garder son sens

[1] Les commentateurs ont si peu réussi à lever la contradiction, qu'Hofmann a dû reprendre la question, et voici la solution qu'il donne : *Tout ce que la loi* (mosaïque) *dit*, c.-à-d. commande, *elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi* (mosaïque), c.-à-d. aux Juifs, non aux païens, *afin que* (= dans aucun autre but que) *toute bouche* humaine *soit fermée et que le monde entier soit sous le coup de la justice de Dieu*. Comment cela? — Hofmann explique que l'expérience montrant qu'il n'est pas possible d'être juste devant Dieu par des *ἔργα νόμου*, la loi mosaïque ne saurait avoir été donnée aux Juifs pour devenir justes devant Dieu; elle n'adresse donc ses ordres à ses ressortissants, *les Juifs*, que *dans le but* que *le monde entier* soit sous le coup de la justice de Dieu. Et comment ce but est-il atteint? — Il est atteint en ce sens que si Dieu n'avait

général, *la loi* (de même *Olsh.*). Paul envisage ici la loi d'une manière générale, abstraite, comme le fondement d'un certain régime (le régime de la loi); en conséquence, faisant appel à la « *conscience chrétienne* » de ses lecteurs, il dit : « Or nous savons que tout ce que la loi (envisagée d'une manière générale, *in abstracto*) dit, elle l'adresse à ceux qui sont sous la loi — et tous les hommes, Juifs et païens, sont sous ce régime — *afin que toute bouche* soit fermée et que (non, « et qu'ainsi, » *Godet*) *le monde entier* soit sous le coup de la justice de Dieu. » Le principe a ainsi toute sa généralité, et il est facile de voir que, sous cette abstraction, Paul, dans l'application concrète, a en vue la loi naturelle qui régit le païen et la loi mosaïque qui régit le Juif. Quant à la vérité du principe lui-même, nous l'exposerons 5,21.

℣. 20. *Διότι*, « *attendu que, vu que,* » annonce une considération à l'appui, comme confirmation ou justification (voy. 1, 19) — *οὐ διχαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ:* l'adjectif *πᾶς*, précédé de la négation affectant le verbe, est une construction hébraïque pour *οὐδείς* (Ps. 143, 2 : *ὅτι οὐ διχαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. comp. Mth. 24,22. 1 Cor. 1,29. Gal. 2,16, etc. Winer Gr. p. 161), de sorte que *οὐ... πᾶσα σάρξ* revient au fond à *οὐδεμία σάρξ*, *aucune chair ne*, c.-à-d. *personne*, *nul*, *aucun homme ne*. *Πᾶσα σάρξ* (voy. 1, 3, note 1) est une expression générale, dont le contexte indique l'étendue et la valeur ; elle est synonyme ici de *πᾶν στόμα* et de *πᾶς ὁ χόσμος* — *Διχαιοῦν* (voy. 1, 17) *justifier*,

pas fait cette expérience sur les hommes — et les Juifs figurent simplement ici comme hommes — les hommes auraient toujours pu dire que si Dieu leur avait donné une loi objective, révélée, ils auraient pu devenir justes devant lui (de même *Th. Schott*, p. 211). — Le procédé est singulier. Dans *le but* que *toute bouche* (juive et païenne) soit fermée, et que *le monde entier* (juifs et païens) soit sous le coup de la justice de Dieu, Dieu donne une loi qui s'adresse *aux Juifs*, exclusivement aux païens! Bien mieux, le procédé n'aboutit pas, il n'atteint pas le but; car, après tout, les païens pourront toujours dire que si on leur avait donné à eux, et non aux Juifs, la loi qui a été octroyée à ceux-ci, ils auraient mieux réussi que les Juifs, en sorte que la bouche des païens n'est point fermée du tout.

déclarer juste, *tenir pour juste et traiter comme tel*, se dit de Dieu qui reconnaît dans l'homme la perfection morale, la *δικαιοσύνην* ou le *δίκαιον εἶναι*, et fait de lui l'objet de ses bénédictions divines. *Δικαιοῦσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ = παρὰ τῷ θεῷ*, judice Deo, 2, 13. Gal. 3,11, ou simplement *δικαιοῦσθαι*, signifie donc *être reconnu*, *déclaré juste*, ou *être tenu pour juste devant Dieu*, et par suite être traité comme tel. Paul applique ici à tous les hommes, c.-à-d. au païen comme au juif, cette locution toute légale, parce que le païen se trouve, par la loi naturelle, dans un rapport avec Dieu, qui, au fond, est de même nature que celui du juif, c'est le régime de loi. Nous avons déjà vu (2,6-17) que Paul parle du Juif et du païen, comme étant placés sous le même régime, à cette différence près, que, pour l'un, les relations se basent sur la loi mosaïque, et pour l'autre sur la loi naturelle : la première n'est au fond, au point de vue moral, que l'expression objective et écrite de la seconde. Le futur, *οὐ δικαιωθήσεται*, n'indique point une impossibilité morale (= attendu que nul ne *peut* être justifié : *Luth. Olsh. De W. B.-Crus. Heng. Thol.* éd. 1856, *Arnaud*, *Lange*, *Th. Schott*, p. 212), car il ne s'agit pas de savoir si l'homme peut ou ne peut pas être justifié : Paul affirme qu'il ne le sera pas. Le futur indique la relation avec l'avenir, d'une manière indéterminée (*Kop. Rück. Kœlln. Mey. Krehl*, *Ewald*, *Philip. Hofm.*), et non une allusion au jugement dernier (*Reiche*). Si Paul avait dit *δικαιοῦται*, il aurait envisagé le fait en soi, abstraction faite du temps; en mettant le futur, il envisage le fait au point de vue de sa réalisation historique et il déclare qu'il n'aura pas lieu. Le présent est plus positif et catégorique. Comp. 3, 30 et Gal. 2, 16 où les deux temps se trouvent réunis — *ἐξ ἔργων νόμου,* non « *par le moyen de* » (= *διά*) mais « *par le principe de* » (voy. *ἐκ* 1, 17 et 2, 8) : Paul envisage la question du *δικαιοῦσθαι* au point de vue des principes. *Paulus*, *Beneck*. *Schrader* et *Mœrcker* (Stud. Krit. 1873, p. 707) traduisent « *par la loi des œuvres*, » c.-à-d. par la loi *qui traite* des œuvres, qui *s'y rapporte*, ou mieux *qui exige* les œuvres ; mais,

dans ce cas, ἔργων serait oiseux; ἐκ νόμου (Phil. 3,9. Gal. 3,21. 11.5, 4. Phil.3,6. Rom.10,5) ou ἐξ ἔργων (9,32 opp. ἐκ πίστεως, 4,2) suffisait, d'autant plus que πίστις exige aussi les œuvres. Νόμος est donc le qualificatif. Ἔργα νόμου (gén. obj. 2,14): **Estius** (d'après *Aug.* de spir. et litt. c. 8. de grat. et lib. arbit. 3,12. cont. epp. pelag. c. 7) entend par là « opera *quæ fiunt ex* lege, i. e. ex sola legis cognitione et non ex fide, » c.-à-d. des œuvres faites sous la seule impulsion de la loi, non sous celle de l'Esprit-Saint, comme celles que l'homme sous la loi est en état de produire [1]. A tort; ἐξ ἔργ. νόμου ne peut pas signifier des œuvres « *qui procèdent de la loi,* » faites sans autre secours que la loi; parce que Paul n'oppose pas ici *des œuvres* qui procèdent d'un certain principe, à *d'autres œuvres* qui procèdent d'un autre principe, des œuvres qui procèdent de la loi à des œuvres qui procèdent de la foi. Il oppose le principe *des œuvres de la loi,* comme moyen d'arriver à la δικαιοσύνη, au principe *de la foi* elle-même (voy. v. 21.22. comp. Gal. 2, 16), qui est une autre voie pour arriver à la δικαιοσύνη. Ἔργα νόμου signifie, non les œuvres « *qui ressortissent* à la loi, et y correspondent » (*Mey. Philip.* 3 ed. [2]), mais les œuvres *que « la loi réclame, exige »* (voy.

[1] De même *Luth. Beng. B.-Crus. Philip.* 1.2 éd. *Thol.* éd. 1856, *Godet.* Ces commentateurs relèvent la nature défectueuse de ces œuvres qui procèdent de la loi (ἔργα νόμ.): ce sont des œuvres extérieures, légales, des ἔργα νέκρα, Hébr. 6, 1 — en conséquence, il va de soi qu'elles ne sauraient procurer à aucun homme la δικαιοσύνη devant Dieu. Nous devons faire remarquer que ces considérations sont complètement étrangères au contexte et au développement dans lequel Paul est entré jusqu'ici. Le seul motif qu'il ait présenté pour établir son affirmation que « *nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi,* » c'est que « *tous, tant Juifs que Grecs, sont sous l'empire du péché, comme il est écrit qu'il n'y a point de juste, pas même un seul;* » c.-à-d. que tous, au lieu d'accomplir les ἔργα νόμου, transgressent la loi et sont pécheurs. Au sens de Paul, ces ἔργα νόμου sont les œuvres *que la loi réclame,* par conséquent des œuvres parfaitement morales, faites dans l'esprit comme dans la lettre de la loi, car la loi n'en réclame pas d'autres, et ce n'est pas pour avoir fait ces ἔργα νόμου, comme le pensent ces commentateurs, mais c'est justement pour ne les avoir pas faites, que « *nul homme ne sera justifié devant Dieu.* »

[2] *Philippi,* p. 93 (comme *Calvin*), a le tort de vouloir comprendre dans ces ἔργα νόμου les œuvres du chrétien régénéré. Il introduit ainsi une confusion

2,14.15. *Bèze, Corn.-L. Crell. Limb. Rück. Olsh. Hodge, Fritzs. Heng. Hofm. Th. Schott*, p. 212, *Reuss*). De quelle loi s'agit-il? Paul dit qu'aucun homme (*οὐ... πᾶσα σάρξ = πᾶν στόμα, πᾶς ὁ κόσμος*) ne sera tenu pour juste par des *ἔργα νόμου*; il suit que ce *νόμος*, qui réclame ces *ἔργα*, doit avoir le sens général, comme v. 19, et ne désigne pas la loi mosaïque [3], comme le pensent la plupart des commentateurs (*Chrys. Théod. Aug. Ambrosiast, Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Grot, Limb. Wolf. Kop. Thol. Reich. Kœlln. De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Ewald, Philip. Arnaud, Mangold*, p. 107, *Hofm. Maunoury, Godet*), et bien moins encore la partie de la Loi, dite cérémonielle (*Pél. Ambrosiast, Jér. Erasm. Corn.-Lap. Grot. Hammond, Seml. Michaelis, Scholz*, etc.) qui est complètement hors de considération ici (cont. *Martyr*), où Paul parle au point de vue moral, le seul qui soit commun aux Juifs et aux païens (voy. notre Comm. 1843, p. 354, note). *Νόμος* comme au v. 19, a le sens général de *loi*

étrange entre les *ἔργα νόμου* et les *ἔργα πίστεως*. Paul enseigne (ch. VI. VII) que le chrétien n'est plus *sous la loi*, qu'il est *sous la grâce*, en sorte que les *ἔργα* du chrétien, provenant d'un sentiment d'amour, correspondant à la grâce de Dieu dont il est l'objet, ne sont plus des *ἔργα νόμου*, mais des *ἔργα πίστεως*, des fruits de la foi et de l'esprit nouveau, l'esprit de Dieu, qui l'anime (Voy. 2, 6, p. 209). Ce qui pousse *Philippi* à étendre indûment le principe *οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐξ ἔργων νόμου*, aux œuvres du chrétien régénéré, c'est son désir d'établir la doctrine de « la justification par la foi et par la foi seule, » en excluant les œuvres et leur mérite, non seulement *avant*, mais encore *après* la justification (cf. *Godet*, p. 308). Il veut trancher une question qui n'a absolument rien à faire ici, savoir le rapport de la *foi* et des *œuvres* (*ἔργα πίστεως*) chez le chrétien, en vue du salut. Que les œuvres du chrétien ne lui *méritent* pas le salut; d'accord : mais cette vérité ne résulte ni immédiatement ni médiatement de notre passage.

[3] Il est évident que Paul ne saurait dire qu'« *aucun homme* (*οὐ... πᾶσα σάρξ*) ne sera justifié par *les œuvres que la loi mosaïque réclame*. » La loi mosaïque ayant été donnée aux seuls Juifs, cette proposition ne peut se soutenir qu'en étranglant *πᾶσα σάρξ*, et en le restreignant aux Juifs (*Chrys. Théod. Aug. Ambrosiast. Meyer*), ce qui est inadmissible. Rien ne sert de dire que cette affirmation relative aux Juifs *s'applique à fortiori* aux païens, ou s'y applique accessoirement ou parallèlement, ou dans la supposition qu'ils n'auraient pas mieux réussi que les Juifs à accomplir la Loi, s'ils l'eussent eue, car il ne s'agit pas ici d'*application*, mais d'*interprétation*. Ce sont là des échappatoires que le texte réprouve dès qu'on entend *νόμος* de la loi mosaïque.

(*Or. Bèze, Crell, Turr. Flatt, Klee, Olsh. Hodge, Krehl, Heng. Lange, Th. Schott, Morison, Reuss*) et *ἔργα νόμου* désigne *les œuvres que la loi réclame*, c.-à-d. les œuvres qui ont pour caractère d'être ordonnées par la loi, à laquelle l'homme doit obéir et conformer sa conduite. Paul parle de la loi d'une manière générale, *in abstracto;* mais si nous envisageons l'application concrète, nous voyons que ce terme général comprend en réalité la loi naturelle pour le païen, et la loi mosaïque, qui en est la traduction écrite, pour le Juif (de même v. 19. 21, 3, 27).

La proposition est donc : « *attendu que personne ne sera tenu pour juste devant Dieu* — et traité comme tel — *par les œuvres de la loi;* » et cette proposition doit être entendue, non en ce sens que les œuvres de la loi, c.-à-d. la reproduction fidèle dans la vie d'un homme des œuvres que la loi réclame, ne peuvent ou ne le feront pas tenir pour juste devant Dieu (cont. *Aug. Estius, Thol.* éd. 1856, *Ewald, Philippi*), car Paul se contredirait lui-même (voy. 2,6-11.13: *οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται.* 10,5. comp. Gal. 3,12); mais en ce sens (*Or. Ecum. Ps.-Ans. Calv. Bèze, Crell, Kop. Flatt, Rück. Reiche, Kœlln. Olsh. DeW. Hodg. Mey. Fritzs. Krehl, Reuss*) qu'aucun homme ne réalise ces *ἔργα νόμου* dans sa conduite; tous, au contraire, transgressent la loi et sont pécheurs [1]. De fait, tout homme qui rentre sincèrement en lui-même, pour sonder son cœur, sa conscience et sa vie, conviendra certainement qu'il ne possède pas cette *δικαιοσύνη* qui résulte de l'accomplissement de la loi; et puisqu'aucun n'est *δίκαιος* par ses œuvres, aucun ne sera tenu pour tel devant Dieu par le principe des œuvres de la loi. — *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* (sc. *ἐστι*) *: νόμος* désigne non l'A. Testament (*Limb.*

[1] Rien n'est plus contraire à la pensée de Paul et au sens de ce passage que de dire, comme Philippi, qu' « aucun homme ne sera tenu pour juste devant Dieu par les œuvres de la loi, ni le Juif qui a les *ἔργα νόμου*, ni le païen, dans le cas où il les aurait. » Paul nie, au contraire, que soit le Juif soit le païen aient les *ἔργα νόμου* : ils sont tous également pécheurs, et il affirme (10, 5. comp. Gal. 3, 12) que celui qui aurait accompli réellement les *ἔργα νόμου*, obtiendrait ainsi la Vie éternelle.

Kop.), ni la loi mosaïque (*Chrys. Théod. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Calv. Estius, Corn.-L. Usteri*, p. 88, *Reiche, Kœlln. B.-Crus. Arnaud, Mangold*, p. 107, *Hofm. Maunoury, Godet*); mais la loi en général, comme dans tout le paragraphe, car le principe est général (de même *Bèze, Morison*, et vraisemblablement *De W. Mey. Fritzs. Ewald*) — Ἐπίγνωσις signifie *la connaissance, la science exacte* (= cognitio : vulg. voy. 1, 28) et non la « reconnaissance, » l'action de reconnaître (= agnitio, *Or. Pél. Calv. Corn.-L. Turr. Beng. B.-Crus. Heng. Philip. Godet*). — Ἁμαρτία est pris dans le sens général, le péché, le mal moral (voy. 5, 12). De là, « *car par la loi vient* — non « une connaissance plus exacte du péché » (*Théod. Estius, Grot.*), ni « la conscience du péché en nous, la reconnaissance que nous sommes pécheurs » (*Erasm. Mél. Bèze, Crell, Limb. Beng. Flatt, Thol. Usteri*, p. 88, *Beneck. Olsh. Mey. B.-Crus. Krehl, Philip. Lange, Godet*); mais simplement — « *la connaissance du péché* » (*Théoph. Ps.-Ans. Reiche, Kœlln, De W. Hodge, Ewald, Morison, Reuss*). Paul termine par un mot sur le rôle de la loi, qui confirme son dire : « *Nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi, car par la loi vient* — non la δικαιοσύνη, comme on se l'imagine, mais — *la connaissance du péché.* » Envisagée sur le terrain des faits et de l'expérience, qui est celui de la réalité, voilà ce que la loi donne, « *la connaissance du péché,* » c.-à-d. (cont. *Morison*) elle ne donne que cela [5]. De même *Glœckl.*

[5] La loi, considérée en elle-même, ne peut être la raison du οὐ δικαιωθήσεται de l'homme, ensorte que nous ne saurions dire, avec Olshausen, que « l'impossibilité d'arriver à la δικαιοσύνη par les ἔργα νόμου, est fondée sur le caractère absolu de la loi, » ou, comme Philippi, « sur sa nature même, » ou, avec *Beng. Beneck. Schrad. De W. Mey. Ewald, Godet*, que c'est « parce que la loi ne donne pas, en même temps que l'ordonnance, la force de surmonter le péché, » ou, avec *Thol.* éd. 1842 [autrement éd. 1856, p. 139], parce que « aussi longtemps que la volonté de Dieu est là devant nous, sous la forme de loi, ne portant au bien et n'éloignant du mal que par des récompenses et des peines extérieures, elle reste pour l'homme qqchose d'extérieur, qui n'atteint jamais que l'acte, non l'intention que la loi réclame. » La loi est ce qu'elle est, et son rôle est salutaire. Elle éveille dans l'homme la conscience du bien et du mal, de ce qu'il doit et de ce qu'il ne doit pas faire ; elle fait connaître l'un

Kœlln. Rück. DeW. B.-Crus. Cette parole brève, aphoristique, donne à penser; mais Paul ne s'y arrête pas, pressé qu'il est d'annoncer la voie qui conduit réellement à la *δικαιοσύνη;* il s'expliquera plus tard, VII, 7-24 : c'est là qu'il faut aller chercher le développement de sa pensée.

§ 4. Paul reproduit sa thèse fondamentale et la développe : l'Evangile ouvre à l'homme dépourvu de justice une voie de salut, celle de la justice qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ. C'est une grâce, par conséquent elle exclut toute gloriole humaine. III, 21-30.

Littérature. *Nœsselt,* Interpretatio et vindiciæ loci classici de justificatione, Rom. III, 21-28. Halæ 1765, dans Opuscc. 1, 63. — *Winzer,* Progr. sur Rom. III, 21-28. Lpzg. 1829. — *Schweizer*, d. Lehre d. Ap. Paulus v. erlösenden Tode, dans Stud. Krit. 1856, p. 466. — *J. J. Herzog,* Dissert. exeget. de loco paulino, Rom. III, 21-31.

℣. 21. *Νυνὶ δέ* ou *νῦν δέ* s'emploie : 1° comme particule de temps; il s'oppose soit à un temps passé = *mais à présent, mais aujourd'hui*, 6,22.7,6.15,23, etc. soit au futur = *mais dans ce moment, pour le moment*, 15,25. Job.7,20. Bar.6,4. 2 Macc. 10,10 — 2° comme particule logique (comp. *νῦν :* Luc 11, 39. Jean 6,42, Tisch. et *καὶ νῦν:* Act.7,34.13,11. 1 Jean 2,28. 2 Jean 5)

et l'autre également, avec la sanction qui y est attachée, de manière à influer sur les décisions de la volonté humaine en l'éclairant sur le devoir et sur ses conséquences. La loi en soi est bonne (voy. 7, 12) : expression de la volonté de Dieu, elle est une lumière et une règle. Ce n'est pas en elle que nous devons chercher, ni à elle que nous devons demander ce qui la fait accomplir, comme si cela pouvait en quelque manière venir d'elle. Les conditions nécessaires pour la possibilité d'accomplir la loi, doivent être données à l'individu avec la loi et en même temps qu'elle, par celui qui l'impose, et elles sont supposées dans chaque être en qui se développe la conscience de la loi, sans cela la responsabilité serait amoindrie ou même absente : aucun homme ne peut moralement être tenu à ce qu'il n'a pas le pouvoir de faire. La loi n'opère pas sur le cœur comme la grâce, aussi n'en a-t-elle pas la puissance (voy. 6, 14); mais il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas dans la loi, mais dans l'homme (8, 3) que nous devons chercher les raisons de ce non-accom-

pour annoncer qqchose en opposition, dans le sens de « *mais voici* » (δέ = mais; νῦν comme en latin nunc = ut nunc res se habet, cela étant, voici. Voy. Matthiæ, Gr. II, p. 1434). Elle se rencontre particulièrement après une proposition conditionnelle, et se rend par « *mais non;* » Luc 19, 42 : « Ah ! si tu connaissais... les choses qui appartiennent à ta paix (νυνὶ δέ = *mais*, les choses étant comme elles sont maintenant, *voici* elles sont cachées...) *mais non,* elles sont cachées à tes yeux. » Jean 8,40. 9,41.15,22.24.18,36. 1 Cor. 12,18.20.15,20. Hébr. 8,6.11,16 — ou après ἔπει, autrement; 1 Cor. 7,14 : « autrement vos enfants seraient impurs, (νυνὶ δέ = mais voici, ils sont...) *mais non*, ils sont saints. » Dans les autres passages, elle a toujours le sens de « *mais voici*, » et se rend par « *eh bien ! donc*, *mais* » : 7,17. 1 Cor. 13,13.14,6. Jaq. 4,16. La plupart des commentateurs (*Abél. Calv. Corn.-L. Grot. Turr. Flatt, Thol. Scholz, Paulus, Winzer, Beneck. Rück. Reiche, Kœlln. Schrad. Olsh. Hodge, B.-Crus. Krehl, Heng. Philip. Th. Schott*, p. 219, *Morison, Arnaud, Maunoury*) voient dans notre passage une particule de temps (voy. notre Comm. 1843, p. 368); mais comme l'opposition (δέ) est ici, non entre les temps, mais entre les choses, puisque l'accent porte, non sur πεφανέρωται (il n'y a pas νυνὶ δὲ πεφανέρωται, cf. Col. 1,26) mais sur χωρὶς νόμου δικαιοσ. ϑεοῦ... etc. νυνὶ δέ est une particule logique (*Ecum. Luth. Kop. De W. Mey. Fritzs. Ewald, Lange, Hofm. Volkmar, Godet*). Paul oppose à la non-justifica-

plissement de la loi : c'est sa faute, si, par son développement dans le mal, il en vient à ne plus pouvoir accomplir la loi. Comme dit *Reiche* : « Rien ne serait plus contraire au point de vue moral de l'apôtre, qu'une raison qui ôterait à l'homme la responsabilité du non-accomplissement de la loi, pour la transporter à cette dernière. » En conséquence, lorsque Paul explique le οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, par διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας, il parle, non au point de vue théorique, abstrait, du rôle de la loi, mais en constatant son action sur le terrain de l'expérience, et en considérant l'effet qu'elle a, en pratique, sur l'homme tel que nous le connaissons. A ce point de vue-là, il peut justifier la vérité du οὐ δικαιωθήσ. πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτοῦ ἐξ ἔργ. νόμ. par le fait que la loi, au lieu d'amener l'homme à la pratique du bien et à la δικαιοσύνη, ce qui est son but (voy. 7, 10), n'a servi en réalité qu'à lui faire connaître le mal.

tion de l'homme par les œuvres de la loi, l'annonce d'une autre voie de justice, indépendante de la loi, la *δικαιοσύνη θεοῦ :* « *mais* (les choses étant comme elles sont maintenant, c.-à-d. aucun homme n'étant justifié devant Dieu par les œuvres de la loi) *voici*, la justice qui vient de Dieu a été manifestée... » = *Eh bien !* ou *mais* la justice qui vient... — *χωρὶς νόμου : χωρίς*, gén. *à part*, *séparément de* (d'où *χωρίζειν,* séparer, mettre à part), *indépendamment de*, *sans*, Xén. Anab. 1,4.13. Mem. S. 2, 1.32 : « sans moi, sans ma participation, indépendamment de moi. » De là, *χωρὶς νόμου* = absque lege, « *sans la loi*, » sans la participation de la loi, indépendamment de la loi, et par suite des œuvres de la loi (comp. *χωρὶς ἔργ. νόμ.* v. 28) : la loi et les *ἔργα νόμου* n'ont rien à y voir, c'est affaire à part (*Aug. Luth. Calv. Rück. DeW. Hodge, Fritzs. Thol. Krehl, Heng. Th.Schott*, p. 216, *Godet*). Paul aurait bien pu dire *χωρὶς ἔργων νόμου,* comme Gal. 2,16; mais *χωρὶς νόμου* est plus radical et met mieux en relief le principe opposé à *πίστις*. *Νόμος* désigne, non *la loi mosaïque*, comme le prétendent la plupart des commentateurs, et moins encore les observances cérémonielles en particulier (*Abél. Maunoury*), mais *la loi* en général, comme v. 19.20 (de même, *Dam. Bèze, Scholz, Heng. Th. Schott, Arnaud, Morison, Reuss, Hofm.*), attendu que *a*) *νόμος* est sans article ni rien qui le détermine. Paul le différencie du *τοῦ Νόμου* qui suit. *b*) *χωρὶς νόμου* est mis en opposition à *ἐξ ἔργ. νόμου* v. 20, où il s'agit de la loi en général, non de la loi mosaïque. *c*) Enfin la considération relative à la loi mosaïque vient après : *μαρτυρ. ὑπὸ τ. Νόμου.* Paul envisage *νόμος* d'une manière générale, abstraite; mais il est clair que, considéré d'une manière concrète, il désignerait la loi mosaïque pour le Juif, et la loi naturelle pour le païen, car, concrètement, il n'existe pas d'autre loi. Paul jette *χωρὶς νόμου* en avant pour l'accentuer comme une observation préliminaire importante — et cette observation ne se rattache pas spécialement à *πεφανέρωται,* ni à *δικαιοσύνη θεοῦ* (= « la justice de Dieu indépendante de la loi, » *Aug.* de spir. et litt. c. 9. *Théoph. Kop.*

Flatt, *Klee*, *Reiche*, *Winzer*, *Hodge*, *Arnaud*, *Reuss*, car il faudrait *ἡ χωρὶς νόμ. δικαιοσ.*) mais elle porte sur la proposition tout entière dont elle domine le thème. Paul, après avoir dit que « personne ne sera justifié devant Dieu par *les œuvres de la loi*, car *la loi* ne fait que donner la connaissance du péché, » déclare sur toutes choses que le moyen nouveau de justice est complètement indépendant de la loi, partant des *ἔργ. νόμου*.

Dans le régime précédent, la loi est le pivot sur lequel tout tourne, tandis que le régime nouveau repose sur une tout autre base : la loi n'a rien à y voir [1]. Il y a deux moyens, deux voies pour arriver à la *δικαιοσύνη* : l'une est celle du *νόμος*, et la *δικαιοσύνη* s'y obtient par les *ἔργα νόμου* ; l'autre est celle de la *πίστις*, et la *δικαιοσύνη* s'y obtient par la *πίστ. Ἰησοῦ Χριστοῦ*. L'homme qui poursuit la *δικαιοσύνη* par la première voie, échoue ; en conséquence Paul va exposer la seconde voie, et il a soin de déclarer d'entrée qu'elle est tout à fait indépendante de la première [2].

δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται signifie, non « *une justice de Dieu* » (*Hofm. Godet*, *Reuss*) car il n'y en a pas toute une catégorie, mais « *la justice qui vient de Dieu* (voy. 1, 17) *a été manifestée*, *révélée*. » Les auteurs sacrés emploient un certain nombre de ver-

[1] Cela ne veut pas dire que, dans ce nouveau régime, il n'y ait point d'*œuvres* (*ἔργα*) à faire; seulement, les œuvres qui y sont faites ne sont pas amenées par une *loi* qui ordonne, mais par la *foi*. Considérées ainsi dans leur principe, ces œuvres ne sont pas des *œuvres de la loi* (*ἔργα νόμου*), mais des *œuvres de la foi*. — Elles rentrent, tout aussi bien que les œuvres de la loi, dans la catégorie des bonnes œuvres : il y a des bonnes œuvres de la loi et des bonnes œuvres de la foi, suivant que le principe générateur est la loi ou la foi; mais il faut éviter cette dénomination de « bonnes œuvres, » parce qu'elle n'a rien à faire dans notre contexte; et c'est pour avoir confondu dans le mot général d'*œuvres* et de *bonnes œuvres* ces deux classes fort différentes, que *Calvin* a embrouillé notre passage et toute la matière. On peut sans doute se demander quelle place occupe l'œuvre — qui est alors une œuvre de la foi — dans ce régime nouveau que Paul annonce; mais c'est une question toute différente du sujet que Paul traite ici, et qui viendra plus tard, ch. VI. VII. VIII.

[2] Les commentateurs qui ont donné à *νόμος* le sens de loi mosaïque se sont nécessairement mépris sur le sens de *χωρὶς νόμου* (v. notre Comm. 1843 p. 372).

bes synonymes pour désigner l'acte d'amener à la connaissance, et il est bon de connaître les nuances qu'ils expriment quand il s'agit d'un livre où l'idée de révélation est essentielle. *Ἀποκαλύπτειν, révéler, dévoiler,* est opp. à *καλύπτειν, voiler, couvrir d'un voile* (Mth.10,26. Luc12,2; rarement à *ἀποκρύπτειν*, Mth.11,25) et désigne l'acte d'ôter le voile; il signifie proprement que *ce qui ne se voyait pas, se fait voir; l'inconnu apparaît, se révèle,* surtout *le mystérieux* se dévoile. L'idée de mystère est principale. Le voile peut être aussi épais qu'on le veut, mais le fait d'être simplement voilé, emporte l'idée qu'on en peut toujours plus ou moins soupçonner qqchose, ne fût-ce qu'une forme vague des contours, en sorte que *ἀποκαλύπτ.* se dit des choses mystérieuses qu'on pressent, etc. Dans les Ecritures, il s'applique *a*) *aux pensées des hommes* qui restent voilées aux yeux; mais qui apparaîtront, au dernier jour, quand le voile qui les recouvre sera soulevé, Mth.10,26. Luc2,35.12,2. — *b*) *à l'apparition,* la venue d'un individu, particulièrement d'une personne qu'on attend et dont on a, par conséquent, qque vague idée ou pressentiment. Ainsi il se dit du retour de Christ, Luc17,30 (comp. *ἀποκάλυψις*, 1 Cor.1,7. 2 Thess.1,7), de la venue de l'Antéchrist, 2 Thess.2,3. 6.8, de l'apparition des enfants de Dieu, Rom.8,18.19. — *c*) *à l'apparition ou révélation* de tout ce qui est mystère, de tout ce qu'on attend, pressent ou qui doit arriver, etc. Gal.3,23. 1 Pier. 1,5.5,1. On peut remarquer que, dans le cas *a*) et dans d'autres passages, Mth.11,27. Phil.3,15, ce verbe est tout à fait synonyme de *γνωρίζειν;* seulement, il fait image — *Φανερόω* est plus général; il se dit de l'apparition d'un objet à la vue publique, au grand jour (R. *φαίνω, φῶς*). L'objet se voit et tous peuvent en prendre connaissance, car il paraît à la lumière; Jean 3,21. Eph. 5,13. Ce verbe indique le passage *du secret à la publicité,* et *du caché au grand jour;* il est opposé à *κρύπτειν* ou *ἀποκρύπτειν, cacher, céler* (1 Cor.4,5. Col.1,26.3,4. Jean 7,4. Marc 4,22), c'est notre *manifester.* On comprend par là qu'une chose peut être *φανερά, manifeste, visible,* sans cependant être bien connue :

elle est au grand jour, mais on n'y fait pas attention. La faute en est tout entière à celui qui n'a pas voulu ouvrir les yeux pour regarder et voir, car rien ne gêne la vue. Dans les Ecritures, *φανεροῦν* s'applique *a*) *à la manifestation des pensées des hommes.* Il est alors dans son sens propre, et indique l'apparition au grand jour de ce qui est caché; Marc 4,22. 1 Cor. 4,5: *Κύριος φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους, καὶ φανερώσει* (mettra au grand jour, en pleine lumière) *τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.* 2 Cor. 5,10 — *b*) *à l'apparition, la venue d'un individu,* mais comme apparition publique et au grand jour, par opposition à rester caché, secret, ignoré; Jean 1, 31. C'est sous ce point de vue qu'il est appliqué à la venue de Christ (Col.3,4. Héb.9,26. 1 Pier. 1,20. 1 Jean 3,5.8; de là *ἐπιφανεία*, 2 Tim.1,10) à ses apparitions après sa résurrection (Marc 16,12.14. Jean 21,1.14); à sa nouvelle venue, 1 Pier.5,4. 1 Jean 2,28 — *c*) *à tout ce qui apparaît avec éclat, lumière, splendeur, au grand jour;* Jean 9,3. 2 Cor. 2,14.3,3.4,10.11.7,12.11,6. Tite 1,3. Hébr.9,8. 1 Jean 4,9. Apoc. 3,18 [il s'agit d'une partie du corps qui ne doit jamais être visible] 15,4. *Φανεροῦν* se lie à *μυστήριον*, parce que c'est un *σεσιγημένον*, Rom.16,26, un *ἀποκεκρυμμένον*, Col.1,26.4,4; mais il indique toujours l'idée de publicité — *Γνωρίζειν* est l'expression la plus générale, c'est *faire connaître, donner la connaissance de, répandre* cette connaissance, n'importe comment. Voy. Col.1,27. Eph.3,3.5. — En conséquence *πεφανέρωται* présente la *δικαιοσύνη θεοῦ* comme qqchose de caché, de secret, qui a été manifesté, livré au grand jour de la publicité, et le *parfait,* au lieu du *présent* correspondant à *ἀποκαλύπτεται* dans le passage parallèle 1,17, indique que Paul rapporte cette *φανέρωσις* au fait historique auquel elle se rattache, savoir la venue et la vie de Jésus-Christ, qui a manifesté au monde les plans de la miséricorde divine, « ce mystère, comme dit Paul, *caché* de tout temps en Dieu (Eph.3,5-9. 2 Tim.1,9.10), *tu* pendant de longs siècles, » 16,25.26.

Μαρτυρουμένη (se lie adjectivement à *δικ. θεοῦ*) *ὑπὸ τοῦ Νόμου*

καὶ τῶν Προφητῶν,» *attestée par la Loi et les Prophètes,»* c.-à-d. par l'A. T., car c'est ce que désigne cette expression, *la Loi et les Prophètes* (Mth. 5,17. 7,12. 22,40. Luc 16,16, etc.) et elle ne doit pas être dédoublée, comme si Paul voulait ténoriser qu'il s'agît d'un témoignage rendu « sous la double forme de la loi et de la prophétie » (*Godet*). Cette observation, à laquelle Paul tient d'une manière toute particulière, puisqu'il interrompt pour elle sa proposition, est en réalité la reprise d'une idée énoncée déjà 1,17, par une citation de l'A.T., et, à son tour, une pierre d'attente pour un développement subséquent. Ce témoignage rendu par l'A. T. à la justice qui vient de Dieu, Paul nous le donne lui-même au chap. IV (voy. 3, 31). Malheureusement plusieurs commentateurs, ayant méconnu cette relation, se sont mépris sur la nature et le fond du témoignage auquel Paul fait allusion et ont imaginé eux-mêmes ce témoignage, à leur gré (voy. notre Comm. 1843, p. 390).

ỳ. 22. *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ* est repris (*δέ* particule de reprise, 9,30. 1 Cor. 2,6. Gal. 2,2. Phil. 2,8) pour mieux relier ces mots (cont. *Fritzsche*, voy. notre Comm., 1843, p. 392) à *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « *la justice, dis-je, qui vient de Dieu par la foi en Jésus-Christ.* » *Διά*, gén. indique que Paul envisage ici la foi non plus comme *principe* (*ἐκ πίστ.*) ainsi qu'il l'a fait dans son thème, 1,17, qu'il a développé 1,18 — 3,20, et dont nous avons ici la reproduction; mais comme *moyen*, parce qu'il passe à l'application, aussi la détermine-t-il, c'est *la foi en Jésus-Christ.*

Littérature. *Koolhaas* diss. philos. I et II, de vario usu et constructione vocum *πίστις*, *πιστός*, *πιστεύειν* in N. T. Traj. ad Rhenum, 1733.4. — *Dav. Schulz*, Was heisst Glauben, etc. Lpz. 1830. — *P. Bornand*, La notion de la foi. Lausanne, 1877. — Comp. *Usteri*, Paulin. Lehrbegr., p. 93.247. — *Neander*, Gesch. der Pflanz., p. 553. *Rückert*, Comm. I, p. 51. — *Ed. Reuss*, Hist. de la Th. chr. II, p. 97. — *Bernh. Weiss*, Bibl. Theol. N. T., p. 333. — *A. Immer*, Neut. Theol. p. 287. — *J. Kœstlin*, Jahrb. f. deut. Theol. 1856, p. 109.

Qu'est-ce que Paul entend par la foi en Jésus-Christ? Quelle est la nature de cette foi? Question bien grave, car cette notion est fondamentale dans la doctrine de Paul. *Πίστις* signifie prop. *la foi, la confiance*[1]. Paul désigne et caractérise par ce nom le moyen nouveau, la voie qui conduit réellement l'homme pécheur à la justice (*δικαιοσύνη*), partant au salut, et il déclare cette voie non seulement indépendante (voy. *χωρὶς νόμου*, v. 21. cf. 4,6), mais en qque sorte opposée (3,27. 4,13.14. 9,32. cf. Gal. 2,16. 3,2.5, etc.) à une autre voie, que suivent les Juifs et les païens, savoir la voie de la loi, des œuvres de la loi ou des œuvres (*νόμος, ἔργα νόμου, ἔργα*). Ces deux voies ou moyens constituent, à ses yeux, deux *principes* religieux. Il envisage souvent la foi en elle-même et d'une manière abstraite[2], pour l'op-

[1] Tous sont d'accord sur ce point. Notons seulement que Paul emploie *πίστις* dans des acceptions diverses qui se rattachent à cette signification première. *a*) ***Foi, bonne foi***, Gal. 5, 22. 1 Tim. 6, 11. 2 Tim. 2, 22. Tite 2, 10 (opp. *ἀπιστία*, mauvaise foi, perfidie); ***parole donnée, parole***, Rom. 3, 3; ***engagement***, 1 Tim. 5, 12 (*ἀπιστεῖν*, manquer à sa parole, 2 Tim. 2, 10). D'où *πιστός* (personne), ***sûr, fidèle***, qui tient sa parole, sur la parole duquel on peut compter = fidus : en parlant de Dieu, 1 Cor. 1, 9. 10, 13. 2 Cor. 1, 18. cf. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3; en parlant de l'homme, 1 Cor. 4, 2. 17. cf. Eph. 6, 21. Col. 1, 7. 4, 7. 9. Πιστός (choses), ***sûr, certain***, 1 Tim. 4, 9. 2 Tim. 2, 11. Tite 3, 8. De là *πιστεύεσθαί τι*, en parlant d'une chose, ***être confié à qqu'un***, 3, 2. 1 Cor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2. 4. 2 Thess. 1, 10. 1 Tim. 1, 11. Tite 1, 3. — *b*) ***Foi, conviction***, 11, 20 (opp. *ἀπιστία*, incredulitas; cf. 11, 23), 14, 1. 22 (opp. *διακρίνεσθαι*) 23 : *ἐκ πίστεως*, avec foi, par conviction. 2 Cor. 4, 13. 5, 7 (conviction des réalités invisibles, opp. *εἶδος*, la vue) 1 Cor. 13, 2 : *πᾶσα ἡ πίστις*, toute la foi, la conviction possible, la foi sans ombre de doute. Πίστις (gén. de chos.), ***la foi en, la conviction de***, Phil. 1, 27. Col. 2, 12. 2 Thess. 2, 13. — De là *πιστεύειν τι*, ***croire, tenir pour vrai***, 1 Cor. 11, 18. 13, 7. 2 Thess. 1, 10; *πιστεύειν τινί*, ***croire, ajouter foi à qqchose***, 2 Thess. 2, 11. 12. Rom. 10, 16; ***croire qqu'un, ajouter foi à ce qu'il dit***, 1 Tim. 3, 16, et, d'une manière absolue, *πιστεύειν*, ***avoir foi, être convaincu, croire***, Rom. 4, 18 (opp. διακρίνεσθαι = *πίστιν ἔχειν*, 14, 23). 10, 14. 1 Cor. 15, 2. 11; *πιστεύειν* (inf.), Rom. 14, 2; *πιστεύειν ὅτι*, Rom. 6, 8. 10, 9. 2 Cor. 4, 13. 1 Thess. 4, 14 — *ἀπιστεῖν* (absol.) ***ne pas croire***, non credere, Rom. 3, 3 — *πιστοῦσθαι*, ***croire qqchose, en être convaincu***, 2 Tim. 3, 14. — *c*) ***Foi, confiance***, en parlant d'une personne, 4. 19. 20 (opp. *ἀπιστία*, manque de foi, défiance = diffidentia); *πιστεύειν τινί*, avoir foi, confiance en qq. (voy. note 11).

[2] Surtout sous la forme *ἐκ πίστεως*, 1, 17. 3, 26. 4, 16. 5, 1. 9, 30. 10, 6. Gal. 2, 16 (?). 3, 7. 8. 9. 11. 12. 22. 24. 5, 5 (voy. *ἐκ πίστ.* 1, 17); rarement sous celle de διὰ *τῆς πίστεως*, 3, 30. 31. Gal. 3, 14; *ἐπὶ τῇ πίστει*, Phil. 3, 9, ou *πίστει*, 3, 28.

poser, quelquefois même d'une manière expresse, à la loi [3], ou aux œuvres de la loi [4], ou aux œuvres [5], considérées, elles aussi, abstraitement et comme principe. La foi est le principe chrétien, les œuvres sont le principe juif et païen.

Ces deux principes contrastent par le fait qu'ils font reposer les rapports de l'homme avec Dieu sur deux bases différentes et opposées. Les *œuvres de la loi* ou les *œuvres* relèvent directement de la *loi*, qui sert de fondement aux relations de l'homme avec Dieu. La loi dit à l'homme : « Celui qui observera ces commandements obtiendra ainsi la Vie » (Rom. 10,5. cf. Gal. 3,12). Elle conditionne la Vie éternelle à l'obéissance de l'homme. En conséquence, elle le presse d'accomplir ses ordonnances, et c'est par les œuvres (*ἔργα νόμου, ἔργα,* voy. 3,20. cf. 9,32. Gal. 2, 16. 3,3.5) qu'elle prétend le conduire à la justice (*δικαιοσύνη*) et par là à la Vie éternelle. Ce bonheur éternel doit être la conquête obtenue par ses efforts, le résultat de son travail (*ἐργάζεσθαι,* Rom. 4,5. *ποιεῖν,* Gal. 3,12), *un dû* (*ὀφειλόμενον,* 4,5), une récompense de ses propres mérites, dont il peut se glorifier (voy. 3,27. 4,2. Eph. 2,9). La foi, au contraire, donne pour fondement aux rapports de l'homme avec Dieu, *la grâce* (*χάρις,* 3,24. 4,5. 16. 19.20. 6,1.14. cf. Gal. 5,4. Eph. 2,8. Tite 2,11. 3,7) ou *la miséricorde* (*ἔλεος,* 9,23. 11,31. 15,9, cf. Eph. 2,4. 1 Tim. 1,13-16. Tite 3,5) *de Dieu*. Elle dit à l'homme qui reconnaît l'absence en lui de tout mérite, l'inutilité de ses efforts pour parvenir par ses œuvres (*ἔργα νόμου, ἔργα*) à la justice et à la Vie éternelle, bien mieux! qui se sent pécheur, coupable et digne de la condamnation pour ses œuvres mêmes : « Remets-t'en à la grâce de Dieu ; confie-toi en sa miséricorde » (4,5 : *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*. 10,6-12). Cela même

5, 2. Voy. encore Rom. 1, 17 (*εἰς πίστιν*). 4, 9. 13. Gal. 5, 6. — Le participe *πιστεύων* s'emploie de même, au point de vue du principe, 1, 16. 3, 22. 4, 5 (opp. *ἐργαζομένῳ*) 11. 10, 4. Gal. 3, 22.

[3] 4, 14. 16. 10, 5. 6. Gal. 3, 11. 12. 23. 24. Phil. 3, 9.

[4] 3, 28. Gal. 2, 16. 3, 2. 5.

[5] 3, 27. 4, 2. 5. Eph. 2, 8. 9.

nous dévoile la nature de la foi. Elle est essentiellement *confiance*, abandon en la grâce et en la miséricorde de Dieu : le pécheur se jette dans les bras de Dieu, qui s'ouvrent pour le recevoir [6]. Il ne s'agit pas simplement de *croire* à la grâce et à la miséricorde, c.-à-d. de la tenir pour véritable et réelle, il s'agit avant tout de *s'y confier*, de s'y abandonner, ce qui est fort différent. La foi qui conduit à la justice et au salut, n'est donc pas l'adhésion de l'esprit à tel fait ou à telle vérité, une croyance proprement dite, ou même une conviction, bien qu'elle en implique nécessairement une [7]; elle est *une confiance sans réserve*, l'abandon d'un cœur *ouvert* ou *touché* par la grâce même et la miséricorde de Dieu qui prévient le pécheur et l'appelle [8]. La foi

[6] On le voit : c'est au foyer de l'amour prévenant de Dieu que s'allume chez l'homme pécheur l'amour pour ce Dieu qui l'a si gracieusement et si paternellement aimé. La foi suit les lois du cœur : elle est libre, sans contrainte, mais provoquée par l'*attrait* de l'amour de Dieu qui l'évoque et se fait sentir plus ou moins fortement aux âmes, quelquefois même — dans certains cas extrêmes — irrésistiblement, en sorte qu'on peut, à ce point de vue, envisager la foi comme une création de l'amour divin en l'homme (voy. 5, 10, note 5). La foi n'en est pas moins pour cela un ἔργον de l'homme, mais ce n'est pas un ἔργον νόμου : aucun mérite ne s'y attache. (Cont. *Ecumen.*)

[7] La foi, en tant que *confiance*, suppose nécessairement une *connaissance* préalable de celui qui en est l'objet, et une certaine *croyance* ou *conviction* de la vérité du caractère de cette personne et des faits qui l'établissent. La prédication de l'Evangile doit donner cette connaissance et faire naître cette conviction (πίστις ἐξ ἀκοῆς, Rom. 10, 14-18. Gal. 3, 2. 5. 1 Cor. 1, 21). Cependant cette *connaissance* et cette *croyance*, qui sont le moyen d'arriver à la confiance (πίστις), ne sont pas cette confiance elle-même, et si elles en restaient là, elles n'auraient pas plus de valeur pour la vie religieuse que l'acceptation d'une vérité scientifique ou historique quelconque; elles n'en ont qu'autant qu'elles impressionnent la conscience, émeuvent le cœur, y pénètrent et font naître dans l'homme la *foi*, cette confiance par laquelle il s'abandonne à la grâce de Dieu. Voy. encore notre Comm. 1843, p. 395 ss.

[8] Croire à la grâce et à l'amour de Dieu, c'est peu; s'y confier, s'y abandonner, c'est tout. Celui qui s'y confie montre par là qu'il y croit; mais on peut y croire et ne pas s'y confier; l'esprit peut être gagné sans le cœur : ce phénomène n'est pas rare. Ceux qui ne voient dans πίστις que l'élément intellectuel, la *croyance* ou la *conviction* de telles vérités ou de tels faits (= assensus et quidem firmus verbis Dei), comme les catholiques romains, les réformés, les Sociniens, les Arminiens, commettent une erreur grave et se rendent impossible l'intelligence des idées religieuses de saint Paul. Ils font confusion avec saint Jacques qui envisage la foi à un point de vue purement intellectuel, puisqu'il admet qu'elle peut se trouver dans les démons (2, 19):

d'Abraham, à laquelle Paul assimile, au point de vue du principe, la foi du chrétien, est dépeinte par l'apôtre comme *une confiance sans réserve* (voy. 4,22) et il appelle pour cela Abraham « l'homme de foi » (Gal. 3,9). La foi, au sens de Paul, est donc un sentiment ; elle ressortit au cœur ; elle est essentiellement mystique : c'est pour cela même qu'elle est la source d'où jaillit toute la vie religieuse du chrétien.

Le fondement des rapports de l'homme avec Dieu se trouve complètement changé : au régime de la *loi* succède le régime de la *grâce* (6,14. Gal. 3,23-25). La justice à laquelle l'homme parvient sous ce nouveau régime, est sans doute une justice réelle, mais elle ne résulte point des mérites de l'homme, c'est « une justice qui vient de Dieu » (*δικαιοσ. θεοῦ,* voy. 1,17), et le salut qui en est le couronnement, bien loin d'être un dû (4,4.5) est un *don gratuit* (Rom. 6,23. Eph. 2,8) de la grâce de Dieu [9].

La foi, pour se réaliser dans l'homme, réclame un objet, et

dans le point de vue de Paul, c'est impossible. Il y a là, au fond, deux conceptions différentes, non seulement de la foi, mais encore de la religion. D'après Paul, elle serait un sentiment du cœur, *un amour de Dieu,* d'où découle naturellement toute une vie d'œuvres et de devoirs accomplis : la perfection de l'amour produit la perfection de la vie. D'après Jacques, la religion serait un *croire* joint à un *faire :* ils ne se tiennent que par un lien logique, que le cœur brise trop souvent : le premier n'a de perfection que par l'adjonction du second. Le point de vue de Paul est certainement supérieur.

[9] Le principe de la foi, voie de justice et de salut, appartenant essentiellement au christianisme, il ne faut pas s'étonner si πίστις est employé *subjectivement* pour désigner d'une manière générale le christianisme d'un individu, c.-à-d. ses convictions et ses sentiments chrétiens (1, 8. 12. 12, 3. 6. 1 Cor. 2, 5. 12, 9. 16, 13. 2 Cor. 1, 24. 8, 7. 10, 15. 13, 5. Eph. 1, 15. 3, 17. 4, 13. 6, 23. Phil. 1, 25. 2, 17. Col. 1, 4. 2, 5. 1 Thess. 1, 3. 3, 2. 5. 6. 7. 10. 5, 8. 2 Thess. 1, 3. 4. 11. 1 Tim. 1, 5. 4, 12. 2 Tim. 1, 5. 2, 18. 3, 10. Philém. 16); puis *objectivement,* pour désigner le christianisme, dont c'est le caractère essentiel (1, 5. 10, 8 cf. Gal. 2, 2. Rom. 16, 26. cf. 2 Thess. 1, 8. Gal. 1, 23. 3, 2. 5. 23. 25. 6, 10. Eph. 4, 5. Col. 1, 23. 2, 7. 1 Tim. 1, 2. 19. 2, 7. 15. 3, 9. 4, 1. 6. 5, 8. 6, 10. 12. 21. 2 Tim. 4, 7. Tite 1, 1. 4. 3, 15). — Il en est de même de πιστεύειν, employé d'une manière absolue pour *avoir la foi,* la foi chrétienne (13, 11. 15, 13. 1 Cor. 3, 5. Eph. 1, 13. 2 Thess. 1, 10) et ὁ πιστεύων, *celui qui a la foi, le croyant,* c.-à-d. le chrétien (1 Cor. 1, 21. 14, 22 opp. ἄπιστος. Eph. 1, 19. 1 Thess. 1, 7. 2, 10. 13). — De là πιστός, *fidèle,* c.-à-d. chrétien (1 Cor. 4, 17. 2 Cor. 6, 15 opp. ἄπιστος. Eph. 1, 1. Col. 1, 2. 1 Tim. 4, 3. 12. 5, 16. 6, 2. Tite 1, 6) et ἄπιστος, *infidèle,* non-chrétien (1 Cor. 6, 6. 7, 12. 13. 14. 15. 10, 27. 14, 22. 23. 26).

comme elle est d'une nature mystique, cet objet doit être une personne. En effet, Paul nous présente la foi qui justifie et sauve, comme étant *la foi en Jésus-Christ* [10], parce que c'est Jésus qui met l'homme en possession de la grâce et de la miséricorde de Dieu [11]. La foi en Jésus-Christ est donc *la confiance sans réserve*, l'abandon du cœur *à Jésus*. Que cette foi ait sous elle la croyance à certaines vérités ou à certains faits qui en sont la raison première, c'est dans la nature des choses (voy. plus haut, note 7); c'est même positivement indiqué Rom. 10, 6-10, où Paul, parlant de la justice qui vient de la foi, se demande : « Que dit-elle ? » et répond : « Ce qu'elle dit est près de toi, dans ta bouche, dans ton cœur, c'est la parole de la foi (l'Evangile) que nous prêchons; elle dit que si ta bouche confesse Jésus pour Seigneur, et que *tu croies en ton cœur* que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, *la foi de cœur* conduit à la justice et la confession de bouche au salut. » Mais on doit remarquer que dans ce passage même, où Paul met *la croyance* en rapport direct avec le salut, il l'appelle « une croyance du cœur, » nous découvrant ainsi l'importance qu'il donne à l'élément mystique de la foi. Cet élément, qui se trouve déjà dans la foi envisagée comme principe, est encore accentué dans la foi en Jésus-Christ, par le fait de l'amour personnel de Jésus pour les pécheurs (Eph. 3,17.19), amour qui s'exprime sans doute dans sa vie entière (2 Cor. 8,9. Phil. 2,5-8), mais qui éclate tout particulièrement dans sa mort, qui en est le témoignage le plus touchant et le plus sublime (Gal. 2,20 : « La vie dont je vis, est

[10] Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (gén. obj.) 3, 26. Gal. 2, 16. 20. 3, 22. Eph. 3, 12. Phil. 3, 9 = *πίστις ἐν*, Gal. 3, 26. Eph. 1, 15. Col. 1, 4. 1 Tim. 1, 16. 3, 13. 2 Tim. 1, 13. 3, 15 = *πίστις εἰς*, Col. 2, 5 = *πίστις πρός*, Philém. 5, cf. 1 Thess. 1, 8.— De même *πιστεύειν*, dat. 4, 3. 17. Gal. 3, 6. 2 Tim. 1, 12. Tite 3, 8 = *πίστ. εἰς*, 10, 14. Gal. 2, 16. Phil. 1, 29 = *πιστεύειν ἐπί*, acc. 4, 5. 24 = *πιστεύειν ἐπί*, dat. 9, 23. 10, 11. 1 Tim. 1, 16. Πίστις, ayant pour régime une personne, signifie prop. *la confiance en*, et *πιστεύειν se confier à, se confier en, mettre sa confiance dans :* la diversité des prépositions *εἰς, ἐν, ἐπί, πρός* indique une légère nuance de degré dans l'intimité du rapport.

[11] Rom. 3, 24. 25. 5, 1. 2. 9-11. 15. 17. 18. 21. 2 Cor. 5, 19. Gal. 3, 13. 14. Eph. 1, 3-13. 2, 4-7. 3, 11-12. 4, 32. Col. 1, 14. 2, 12-14. 1 Tim. 1, 15. 16. Tite 3, 4-7.

une vie dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est donné lui-même pour moi. » Cf. Rom. 5,6-8. Eph. 5,2. 1 Thess. 5,10. 1 Tim. 2,6. Tite 2,14). La foi qui répond à l'amour, appartient nécessairement au cœur (Eph. 3,17 : « Christ habite en vos cœurs par la foi, ») et si elle n'est pas elle-même l'amour, elle y touche déjà, elle le porte en germe (1 Tim. 1,14. 2 Tim. 1,13).

Les effets mêmes que Paul attribue à la foi, confirment son caractère mystique. Elle est d'abord le fondement immédiat de l'union avec Christ [12]; or, pour unir, les idées, les croyances proprement dites ne suffisent pas, il y faut le cœur ; et cette union croissant en intimité et en intensité, — toujours sur la base de la foi (Eph. 4,15) — devient une *vie* du cœur (Gal. 2,20. Rom. 14,7. Phil. 1,21) dans laquelle le chrétien «*revêt Christ*» (13,14. Gal. 3,27) au point qu'il s'efforce de reproduire moralement, dans les diverses circonstances de sa vie, les sentiments et la conduite que Christ a déployés dans des circonstances analogues, particulièrement dans ses souffrances, dans sa mort et dans sa résurrection (6,6-11. 8,17. 2 Cor. 4,10.11. Gal. 2,20. Phil. 3,10. Col. 2,12. 20. 3,1. 2 Tim. 2,11). Il est en Christ (8,1.16,7.11) et Christ est en lui (8,10. 2 Cor. 13,5). Il y a là, non pas seulement des idées changées, un esprit nouveau; mais encore et surtout des sentiments changés, un cœur nouveau. La foi, par laquelle le chrétien s'abandonne à Christ, est l'acte même de rupture avec le péché et la naissance à une vie nouvelle (6,1-11); elle le fait passer de la loi et du régime de loi, sous la grâce (6,14); elle l'affranchit du même coup de la loi et de la domination du péché, pour lui faire contracter une union avec Christ (6,11.23. 7,1-6); elle est le principe de toute sa vie religieuse et morale. Tout cela serait incompréhensible sans la nature mystique de la foi.

Enfin, cette foi, à laquelle s'attachent la justice et le salut, ne s'arrête point à Christ, elle va jusqu'à Dieu (4,5.24. Col. 2,

[12] Rom. 7, 4. 1 Cor. 1, 9. Gal. 3, 28. Col. 2, 10-13. 1 Thess. 5, 10. Voy. l'expression εἶναι ἐν χριστῷ, 8, 1 et 6, 11.

12-15. 1 Thess. 1,8. Tite 3,8. cf. 1 Tim. 4,10), qui de toute éternité a conçu le dessein du salut des hommes [13]. Il est l'auteur premier de toutes les bénédictions que nous trouvons en Jésus-Christ, car c'est à son amour et à sa grâce que tout remonte [14], même le don et le sacrifice de Jésus [15]. La foi en Jésus-Christ implique la foi en Dieu; elle en est inséparable [16].

Εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας * *τοὺς πιστεύοντας :* on s'est achoppé à cette double préposition, et l'on (*Bèze*, *Beng*. *Bœhm*) a cru que *εἰς πάντας* visait les croyants d'origine *juive*, et *ἐπὶ πάντας* les croyants d'origine *païenne :* ce qui est contraire, soit à l'expression *τοὺς πιστεύοντας,* qui n'admet pas deux classes de personnes, soit à la pensée même de Paul, qui veut précisément passer le niveau sur ces diversités d'origine, pour n'envisager que la seule qualité de croyant. *Morison* revenant à l'opinion de *Wettst. Heum*. *Morus*, *Flatt*, met une virgule après *εἰς πάντας*, et traduit « la justice qui vient de Dieu pour tous, et sur tous ceux qui ont la foi, » pour indiquer que cette justice est destinée *à tous les hommes*, mais qu'elle ne s'applique qu'aux *seuls croyants*. Il suppose ainsi une sorte d'opposition entre ceux à qui cette justice est destinée (*εἰς πάντας*) et ceux à qui elle est appliquée (*ἐπὶ πάντ. τ. πιστ.*) que rien ne justifie, et qui est contredite par le second *πάντας,* qui, dans ce cas, devrait être omis et remplacé par *μόνους*. Nous passons sous silence d'autres interprétations

[13] Rom. 3, 25. 8, 29. 30. 11, 32. 16, 25. 1 Cor. 2, 7. Eph. 1, 4. 9. 11. 3, 9. 11. Col. 1, 26. 1 Thess. 5, 9. 2 Tim. 1, 9.

[14] Rom. 3, 24-26. 30. 5, 5-8. 15. 7, 25. 8, 3. 8, 39. 9, 16. 23. 1 Cor. 1, 4. 30. 2 Cor. 5, 18. Gal. 4, 7. Eph. 1, 3. 11. 2, 4. 3, 18. 4, 32. Col. 1, 12. 19. 2, 12-15. 2 Thess. 2, 13. 14. 16. Tite 2, 11. 3, 4.

[15] Rom. 3, 24. 26. 5, 8. 8, 32. 2 Cor. 5. 21.

[16] Voy. notre Comm. 1843, p. 400.

* *Griesb.* tient l'omission de *καὶ ἐπὶ πάντας* seulement pour probable. *Lachm. Tisch.* 8, *Volkm.* l'omettent d'après ℵ * A B C P, 47*. 137. copt. arm. éth. ar.-erp. Clém.-Al. Orig. Cyr. Aug. A tort, car cette expression ne saurait être une glose de *εἰς πάντας* qui est plus clair. Son introduction est beaucoup plus difficile à comprendre que son omission causée vraisemblablement par le homoioteleuton, et d'autant plus facilement acceptée, que ces mots, non seulement ne sont pas indispensables au sens de la phrase, mais sont plutôt embarrassants.

plus ou moins hasardées, d'autant plus que l'expression ne présente pas de difficulté réelle : εἰς, « *en vue de, pour,* » indique que cette δικαιοσ. θεοῦ est *pour* tous, c.-à-d. *destinée à* tous les croyants ; tandis que ἐπί, acc. « *sur,* » indique qu'elle *s'applique* à tous les croyants. Paul a accumulé les deux prépositions : « la justice qui vient de Dieu *pour tous et sur tous* ceux qui ont la foi, » non simplement pour donner de la force à l'expression (*Calv. Kop. Thol. Klee, Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Hodge, Krehl, Ewald*) ; mais afin d'accentuer l'égalité absolue de tous les hommes, quelle que soit leur origine, dans la destination comme dans l'application de la justice qui vient de Dieu, à la seule condition qu'ils aient la foi (*Mey. Fritzs. Philip. Heng. Godet*). — Bien plus, il la justifie par une autre égalité, en ajoutant : οὐ γάρ ἐστι διαστολή, « *car il n'y a pas de différence, de distinction* » (10,12. 1 Cor. 14,7) ; juifs et païens sont sur le même pied. — ℣. 23. Et la raison (γάρ) en est simple : πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, « *car tous* (Juifs et païens) *ont péché et sont privés de la gloire qui vient de Dieu,* » c.-à-d. du bonheur éternel. L'aoriste est narratif. Le parf. ἡμαρτήκασι indiquerait qu'il s'agit d'une chose faite et finie, et serait d'autant plus déplacé qu'il s'agit d'un fait qui va se reproduisant — Ὑστερεῖσθαι, *manquer de, être privé de,* 1 Cor. 12,24, avec le gén. Diod. Sic. 18,71. Jos. Antt. 15,6.7 — *Vulg :* egent gloria Dei ; de même *Ps.-Ans. Aug. Przypt.* : = « ont besoin que la gloire de Dieu se répande sur eux pour les justifier. » A tort. — Ἡ δόξα τοῦ θεοῦ fait difficulté. *Erasm. Luth. Hunn. Estius, Wolf. Heum. Kop. Winzer,* expliquent le gén. par ἐνώπιον τ. θεοῦ, « sont privés de gloire, » c.-à-d. de toute glorification devant Dieu, ils n'ont aucun sujet de se glorifier devant lui. Il faudrait, non δόξα, mais καύχησις. Cf. 3,27. 2 Cor. 7,14. 8,24. etc. Une autre explication, qui a sa source dans la dogmatique, est celle de *Chemnitz* (Exam. Concil. Trid. 1,3) adoptée par *Calov. Carpz. Ernesti,* etc. *Funcke,* Stud. Krit. 1842, 2 cah. *Olsh. Mangold,* p.108, qui pensent que δόξα désigne « *l'image de Dieu* , » qui est en

l'homme « la gloire de Dieu, » parce qu'elle en est le reflet. Mais cette gloire aurait été perdue, non par les péchés des hommes (πάντες ἥμαρτον), mais par le péché d'Adam ; d'ailleurs, pourquoi ne pas dire τῆς εἰκόνος τ. θεοῦ? (Voy. notre Comm., 1843, p. 405.) Cette opinion a été amendée par *Rück.* qui y voit la gloire que Dieu a donnée à l'homme en le créant à son image, cette auréole divine qui en résulte pour lui et qui aurait été perdue par les péchés des hommes. Rien de tout cela n'est en rapport avec le contexte où il s'agit de justice et de Vie éternelle perdues par le péché, mais retrouvées par la foi en Jésus-Christ. Le gén. τ. θεοῦ est objectif et signifie, non « la gloire que Dieu *possède* et qu'il *donne* » (*Godet*), mais « la gloire que Dieu *donne*, ou qui *vient de lui*, » et ἡ δόξα τ. θεοῦ désigne, non *la louange* ou *l'approbation de Dieu* (*Calv. Grot. Turr. Flatt. Klee, Thol. Scholz, Reiche, De W. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Maunoury, Volkm.*) qui se dit ἔπαινος, 2,29, ni « l'éclat divin dont Dieu resplendit lui-même et qu'il communique à tout ce qui vit dans l'union avec lui » (*Godet*) ; mais le bonheur éternel envisagé comme un état glorieux et brillant (*Ecum. Bèze, Seml. Morus, Bœhm. Glœckl. Morison, Reuss*) 5,2. 8,18. 1 Cor. 2,7. δοξάζειν, 8,17.30. Comp. 2,10. On objecte (*Thol. Ruck. Reiche, De W. Mey.*) qu'il faudrait le futur (ὑστερηθήσονται), comme si, dans ces sortes de choses, il ne fallait pas toujours distinguer l'appartenance dans le temps et conditionnelle, de la réalisation et de la manifestation même de la possession. La possession, en effet, de la δόξα τ. θεοῦ est conditionnée à l'existence en l'homme de la δικαιοσύνη : tant que la condition est remplie, on peut dire que l'homme possède ce que la réalisation lui donnera en fait, et lorsque la condition n'est pas remplie, on peut bien dire de l'homme qu'il *perd*, même qu'il *a perdu*, et non pas seulement qu'il *perdra* ce que cette condition réalisée lui aurait procuré. Paul peut donc très bien dire des hommes qui ont péché (ἥμαρτον) et sont dépourvus de justice, qu' « ils sont privés de la gloire qui vient de Dieu, du bonheur éternel. » Quand on envisage le moment de

la réalisation, on met alors le futur (8,18) ou bien l'on parle de la gloire qui vient de Dieu comme d'une espérance (5,2).

ỳ. 24. *Δικαιούμενοι* doit se rapporter au sujet du verbe précédent et continuer la phrase, ou bien il doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter au verbe suivant. Tous les commentateurs unanimement admettent la première alternative. Dans ce cas, le participe exprime un détail explicatif du verbe principal (cf. 2,4. 6,6.9. etc.), en sorte que *δικαιούμενοι δωρεάν*... etc. serait un détail explicatif de *πάντες ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τ. δόξ. τ. θεοῦ*. Or il saute aux yeux qu'il n'en est rien. La proposition, « *car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu*, qui termine et clôt la pensée précédente (v. 21.22), à laquelle elle se rattache intimement, est l'affirmation catégorique d'un fait, qui ne demande ni explication, ni preuve; du reste, le détail *δικαιούμενοι δωρεάν*... etc., ne l'explique point[1]). Ce n'est plus qu'un appendice sans but précis, qui se traîne à la fin de la phrase et l'allonge d'une manière démesurée, jusqu'à la fin du v. 26 : rien de plus pénible que cette construction. Les commentateurs en sont si embarrassés, que, bon gré mal gré, ils sont contraints de recourir à des expédients que le langage n'autorise pas. Les uns introduisent dans le texte une liaison qui n'existe pas : « car tous

[1] La simple lecture le fait voir. En effet, que peut bien vouloir dire cette phrase : « ... car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, étant justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu... etc. ? » Veut-elle réellement démontrer (*Bèze*, *De W. Mey. Philip. Morison*, *Winer*, Gr. p. 330) qu'« ils ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » par le fait que c'est « gratuitement, par la grâce de Dieu, qu'ils sont justifiés. » Il faut avouer que voilà une preuve bien inopportune et bien inutile après l'affirmation catégorique, « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. » A quoi peut-elle servir? Qu'est-ce qui la réclame? Elle n'est pas seulement inattendue, mais elle est encore fort singulière. Si Paul avait dit : « ayant tous péché et étant privés de la gloire de Dieu, ils sont justifiés gratuitement,... » cela se comprendrait; mais qu'il dise à l'inverse : « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, *étant justifiés*, c.-à-d. *attendu que* (= indem, da, *Winer*, *Philip.*), *en tant que* (*Bèze* : ut qui justificentur, *Morison*) *ils sont justifiés gratuitement*... cela se comprend d'autant moins, que, lorsqu'on est justifié gratuitement, on n'est plus privé de la gloire de Dieu. Enfin, δωρεὰν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, ayant dans ce cas l'accent, devraient précéder δικαιούμενοι. *Fritzsche* change la liaison (voy. notre Comm. 1843, p. 462).

ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, *et ils sont justifiés* (*Luth. Calv. Scholz, Rück. Krehl, Fritzs. Heng.*)*; mais ils sont justifiés* gratuitement (*Kop. Beneck.*)*; qui* sont justifiés » (*Schweizer*, p. 466); ou bien ils détachent le verset de ce qui précède en remplaçant le participe par le temps fini : « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu : ils sont justifiés gratuitement... » (*Flatt, Reiche, Kœlln. Hodge* : nous sommes justifiés). *Ewald* va même jusqu'à rapporter *δικαιούμενοι* (pour *δικαιουμένους*) à *τοὺς πιστεύοντας* v. 22 et faire une parenthèse de ce qui est entre deux[2]. Pour échapper à ces difficultés, *Tholuck* (de même *Reuss*) remarque que parfois, dans cette sorte de construction, le participe exprime l'idée principale, et le v. au temps fini le détail (voy. Matthiæ, Gr. II, p. 1295, Kühner, Gr. p. 375), en sorte qu'il faudrait construire : *πάντες γὰρ ἁμάρτοντες καὶ ὑστερούμενοι τ. δόξ. τ. θεοῦ, δικαιοῦνται δωρεάν*... etc. Paul, après avoir dit que « la justice qui vient de Dieu a été manifestée... et s'applique à tous ceux qui ont la foi, *car il n'y a pas de distinction*, » justifierait qu'il n'y a pas de distinction, non par l'observation que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; » mais par le fait qu' « ayant tous péché et étant privés de la gloire de Dieu, *ils sont justifiés gratuitement*, » etc. C'est une tautologie. *Reuss* y échappe par un arrangement ; il détache *οὐ γάρ ἐστι διαστολή* de ce qui précède et en fait la tête du développement qui suit : ce qui ne

[2] *Godet* pense que, « pour expliquer cette forme de participe inattendue, il faut se rappeler que l'idée de la justification avait déjà été solennellement introduite v. 21. 22. Le v. 23 l'avait ensuite motivée par le fait de la chute, et maintenant elle peut reparaître comme simple corollaire de ce grand fait. » — Mais le v. 23 ne motive pas l'*idée de la justification* par le fait de la *chute ;* il motive la nécessité de la foi *pour tous indistinctement*, par le fait que « *tous* ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. » L'idée de la justification ne peut donc « reparaître comme simple corollaire du fait de la chute, » et la paraphrase de *Godet* le montre : « étant, *en conséquence*, justifiés — *comme nous venons de le déclarer* — gratuitement... » — en conséquence de quoi ? Certainement pas de ce qu' « ils ont tous péché et sont privés de la gloire de Dieu ; » car si la justification implique que l'homme est pécheur, elle est la conséquence, non de son péché, mais de sa foi. Ce « en conséquence » est aussi étranger au contexte qu'au texte.

saurait être admis [3]. — En conséquence nous concluons que *δικαιούμενοι* doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter au verbe suivant. Auquel ? — C'est ce que nous verrons plus loin.

Δικαιούμενοι se dit ici de la *δικαιοσύνη θεοῦ;* de là, « *étant justifiés,* » c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels (voy. *δικαιοῦσθαι,* 1,17) — *δωρεάν,* non pas : « sans travail, sans peine, » (*Grot.*); mais « *gratuitement,* gratis, pour rien, » (Mth. 10,8. 2 Cor. 11,7. 2 Thess. 3,8. Ap. 21,6. 22,17). — *τῇ αὐτοῦ χάριτι* (causa efficiens), « *par sa grâce.* » L'amour de Dieu envers l'homme s'exprime, d'une manière générale, par *ἀγαπή;* mais comme il affecte des aspects divers, il prend des noms différents ; il se nomme *χάρις, faveur, grâce,* quand il s'exerce envers l'homme coupable ; *ἔλεος, pitié, miséricorde,* quand l'homme est considéré comme un être malheureux, dont la misère touche l'Eternel; enfin, *σπλάγχνα,* prop. *entrailles,* fig. *tendresse,* quand on l'assimile à la tendresse d'un père ou d'une mère pour leurs enfants. En disant que nous sommes justifiés *gratuitement,* Paul déclare que cette justice qui vient de Dieu est un don à titre gracieux (cf. *δωρεὰ τῆς δικαιοσ.* 5,17. *θεοῦ τὸ δῶρον,* Eph. 2,8) de sa part : ce n'est ni un dû, ni un gain, comme ce serait le cas si cette justice s'obtenait par les œuvres (*ἔργα νόμου*), c.-à.-d. par le mérite de l'homme; elle est un pur effet de *sa grâce,* de son amour pour l'homme coupable. — *Διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ: Διά,* gén. annonce le moyen par lequel Dieu réalise cette *δικαιοσύνη.* Que signifie *ἀπολύτρωσις*? Les commentateurs lui donnent le sens de *rachat* ou de *délivrance par rachat* = redemptio; nous sommes d'un autre

[3] Il est bien évident que « *car il n'y a pas de distinction, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu,* » est là pour appuyer « *pour tous et sur tous ceux qui ont la foi,* » et faire sentir que c'est *pour tous,* pour le Juif aussi bien que pour le païen, en sorte qu'on ne saurait en détacher *οὐ γάρ ἐστι διαστολή*... etc. Quand on l'en sépare, on en fait, non une *explication* de ce qui précède, mais une *application,* de sorte que, au lieu de *γάρ,* il faudrait *οὖν.* Enfin, l'accent devant porter sur *δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι,* comme la traduction même de *Reuss* l'indique, ces mots auraient dû précéder *δικαιούμενοι.*

avis, et nous allons entrer dans qques détails. *Λύτρον*, plus usité au plur. *λύτρα* (= כֹּפֶר, פִּדְיוֹן, גְּאֻלָּה) désigne un dédommagement, une compensation en argent donnée en échange d'une cession de droits sur une personne ou sur une chose, ***rançon***. Il se dit de l'argent donné pour racheter un champ, Lév. 25,12, — la vie d'un bœuf qu'on aurait le droit de tuer, Ex. 21,30, — sa propre vie, en arrêtant des poursuites judiciaires, Nomb. 35, 31.32, ou la vengeance, Prov. 6,35, — les premiers-nés, sur lesquels l'Eternel avait droit, Nomb. 3,46.48.49.51. 18,15, etc. Il se dit ordinairement de la rançon donnée pour le rachat de la captivité ou de l'esclavage, Lév. 19,20. Es. 45, 13, etc. De là, *λυτροῦν*, plus usité au moyen, *λυτροῦσθαί τι,* signifie prop. et étymologiquement, dégager, libérer un objet en donnant au détenteur ou à l'ayant droit une somme en retour de laquelle il se désiste de sa possession ou de ses droits, ***racheter***, ***dégager***. Ce verbe s'applique à toute espèce d'objets, soit terre, Lév. 25,24, soit maison, 25,30, soit liberté, 25,48.49.54.19,20, etc. Ce rapport de rachat s'étendait aux relations avec l'Eternel, qui apparaissait comme un maître, un possesseur ou un ayant-droit. A lui appartenaient, en qualité de maître et possesseur du pays, la double dîme, les prémices de la terre, etc., dont on pouvait, sous certaines conditions, racheter certains objets, Lév. 27,29. 31.32. A lui appartenait, comme maître et protecteur du peuple, la vie des premiers-nés, vie qu'on rachetait moyennant un quantum, Ex. 13,15.16. Nomb. 18,15.17, etc. Par suite d'un emploi extrêmement fréquent, *λυτροῦν* a signifié ***délivrer***, syn. de *ῥύεσθαι, σώζειν*, sans aucune idée de rachat. Seulement, comme originellement il s'appliquait au dégagement d'un objet placé sous une sorte de ***servitude*** (en prenant ce mot dans le sens légal et large), il s'emploie particulièrement pour tout ce qui lie, retient, entrave, empêche, enferme, etc. (Ex. 6,6 = *ἐξάγειν*, *ῥύεσθαι*, 15,13. Deut. 3,5. Ps. 105,10 = *ἔσωσεν*), bien qu'il ait aussi le sens général (Es. 44,22.24. Osée 13,14 : *λυτροῦσθαι ἐκ θανάτου* = *ῥύσομαι*, 2 Sam. 7,23. Ps. 7,3 = *σώζειν*

24,22. 31,7. 58,2. 135,24. 139,8 : *ἐξ ἀνομιῶν*, de ses fautes et des malheurs qui en sont la suite. 118,124 : *ἀπὸ συκοφαντίας*, 143, 10). — *Λύτρωσις* désigne « *le rachat,* » soit le droit de rachat, Lév. 25,29.48, soit l'action de racheter quoi que ce soit, Nomb. 18,16. Enfin, comme *λυτροῦν*, il signifie « *délivrance,* » sans aucune idée de rachat, Ps. 110,9. 129,7. Luc 1,68. 2,38, et même « *pardon* » (délivrance des péchés), Hébr. 9,12. Cf. v. 15.22.— *Ἀπολυτρόω* n'a pas le sens du verbe simple, « *racheter* » = redimere : nous n'en connaissons aucun exemple. Le préfixe *ἀπό* (comme dans *ἀπολύω, ἀφίημι*, etc.) accentue l'idée de libérer, délivrer, en sorte que, dans les auteurs profanes, *ἀπολυτροῦν* signifie prop. *relâcher* en exigeant une rançon, *rançonner*. Ep. de Philippe, dans Démosth. p. 159.15, éd. Didot : *Ἀμφίλοχον, ὑπὲρ τῶν αἰχμαλώτων ἐλθόντα πρεσβύτην, συλλαβὼν καὶ τὰς ἐσχάτας ἀνάγκας ἐπιθείς, ἀπελύτρωσε ταλάντων ἐννέα*, il *relâcha* Amphilochus, en se faisant payer une rançon de neuf talents. Plut. Pompée, p. 122, éd. Didot : *Ἤλω δὲ καὶ θυγάτηρ Ἀντωνίου, εἰς ἀγρὸν βαδίζουσα, καὶ πολλῶν χρημάτων ἀπελυτρώθη,* Hélo (ayant été prise par des pirates) *fut relâchée* moyennant une forte somme d'argent. Polyb. 2,6.6 : ils firent une trêve, à condition que *τὰ μὲν ἐλεύθερα σώματα καὶ τὴν πόλιν ἀπολυτρώσαντες αὐτοῖς,* ***ils leur relâcheraient,*** leur remettraient — moyennant rançon — les personnes libres et la ville. Polyb. 22,21.8 : *καὶ χρυσίου συχνοῦ διομολογηθέντος ὑπὲρ τῆς γυναικός, ἦγεν αὐτὴν ἀπολυτρώσων*... quand il fut convenu d'une assez forte somme pour la femme, il la conduisit pour la *relâcher* (moyennant rançon) en un lieu... Lucien, de Achille : *χρημάτων ὀλίγων τὸν Ἕκτορος νεκρὸν ἀπολύτρωσας*, *ayant relâché,* rendu le cadavre d'Hector pour une faible somme d'argent. Plat. de Legibus, XI, 919. *a.* éd. Didot : *ὅποταν ὡς ἐχθροὺς αἰχμαλώτους κεχειρωμένους ἀπολυτρώσῃ* (quand l'aubergiste les *eut rançonnés* comme des ennemis) *τῶν μακροτάτων καὶ ἀδίκων λύτρων.* Ce verbe ne se rencontre pas dans le N. T. et Kircher (Concordantiæ V. T) ainsi que Schleusner, Dict. n'en citent que deux exemples dans l'Ancien : Soph. 3,1, *ἀπολελυτρωμένη πόλις* (=

נִגְאָלָה) « une ville relâchée, licencieuse, » non pas « rachetée, libérée, » (*Morison*). Exod. 21,8 : *ἐὰν δὲ μὴ εὐαρεστήσῃ τῷ κυρίῳ αὐτῆς, ἀπολυτρώσει αὐτήν· ἔθνει δὲ ἀλλοτρίῳ οὐ κύριός ἐστι πωλεῖν αὐτήν,* « si elle [l'esclave] ne plaît pas à son maître, il la *relâchera moyennant payement*, c.-à-d. il s'en défera en la vendant (= הָפְדָּה); mais il n'a pas le droit de la vendre à une nation étrangère. » *Ἀπολύτρωσις* désigne donc l'action de relâcher qqu'un en exigeant une rançon, *relâchement*, *rançonnement*. Plut. Pompée, p. 128, éd. Didot, *πολέων αἰχμαλώτων ἀπολυτρώσεις*, le rançonnement — par les pirates — des villes prises. Telle est la signification de *ἀπολύτρωσις,* en sorte que si l'on veut absolument donner à *ἀπολύτρωσις* le sens de « délivrance par rachat, » l'expression *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* signifie « *par la délivrance, le rançonnement qui se trouve en Jésus-Christ,* » c.-à-d. que Jésus nous délivre en exigeant de nous une rançon, bien loin de la payer pour nous! Fort heureusement *ἀπολύτρωσις* est aussi employé dans le sens de *délivrance*, *libération*, sans aucune idée accessoire de rachat. Tout ce qu'il semble avoir gardé du radical, c'est qu'il se dit principalement du dégagement de ce qui lie, retient, entrave ou enferme. *Schleusner* cite dans l'A. T. le passage *χρόνος τῆς ἀπολυτρώσεως ἦλθε,* « le temps de la délivrance est venu ; » de même Luc 21, 28. Rom. 8,23. Eph. 4,30. Hébr. 11.35 [4]. La comparaison des passages Eph. 1,7. Col. 1,14. Hébr. 9,14 nous offre *ἀπολύτρωσις* comme synonyme de *ἄφεσις*, sans idée accessoire de rachat [5].

[4] Comp. Hébr. 11, 35 : « repoussant la délivrance (*οὐ προσδεξάμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν*) afin d'obtenir une plus heureuse résurrection, » avec Job 2, 9 : *ἀναμένω χρόνον ἔτι μικρόν, προσδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου*, l'espérance de ma délivrance.

[5] Dans Hébr. 9, 14, l'auteur, partant de l'effet du sang des victimes, qui *purifie* [image de laver] des souillures et des taches du corps, déclare que, *à fortiori*, le sang de Christ purifie des souillures du cœur; et il ajoute que, pour ce motif, Christ est le Médiateur de la nouvelle alliance, sa mort étant en vue de la *délivrance* de nos transgressions (*εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων*). Il ne s'agit donc pas d'une délivrance par rachat, car, par le fait de la comparaison, il s'agirait plutôt d'une délivrance par un lavage, ce que *ἀπολύτρωσις* ne dit certainement pas. Bien plus, l'auteur con-

Enfin 1 Cor. 1,30. Eph. 1,14, ne présentent rien de plus à cet égard [6]. Cela dit, nous retenons le sens de *délivrance,* sans aucune idée de rançon ni de rachat.

Notre interprétation est contraire à celle des commentateurs, qui tous, unanimement, donnent à *ἀπολύτρωσις* le sens de « *délivrance par rachat,* » voire même de « *rachat = redemptio,* » et qui l'entendent d'une délivrance opérée par Christ, moyennant une rançon *payée par lui,* savoir son sang, ce qui est absolument contraire au langage. Ils paraissent ignorer complètement l'usage de ce mot chez les auteurs profanes, et nous sommes surpris que Morison, qui a recherché longuement le sens de *δικαιοῦν* chez ces auteurs, n'ait pas fait de même pour *ἀπολυτροῦν :* certes cela en valait bien la peine. Ne pouvant démontrer leur interprétation par des citations à l'appui, les commentateurs ont recours à des considérations qui, en réalité, ne prouvent rien, étant impuissantes à donner à un mot une signification contraire à son usage propre. Leur interprétation leur paraît justifiée (voy. *Hodge*, p. 203) : 1° « parce que dans tous les passages où *ἀπολύτρωσις* figure, c'est aux souffrances de Christ, non à sa doctrine,

tinue à expliquer la nécessité de l'effusion du sang, et dit v. 22 : « en général, c'est avec du sang que, d'après la Loi, tout est purifié, et sans effusion de sang (οὐ γίνεται ἄφεσις) il n'y a point de pardon. » Cette phraséologie montre clairement que ἀπολύτρωσις est le synonyme de ἄφεσις, sans que l'idée de rançon ou de rachat se trouve dans l'une plus que dans l'autre. — Col. 1, 14 : ἐν ᾧ (υἱῷ) ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν : ces deux mots ***délivrance*** et ***rémission,*** sans *καί*, sont évidemment synonymes, et expriment la même idée, ***le pardon***. Ἀπολύτρωσις fait image avec ἐρρύσατο. De même Eph. 1, 7.

[6] 1 Cor. 1, 30 : « C'est à lui [Dieu] que vous devez d'être en Jésus-Christ (= unis à Christ) qui a été fait, c.-à-d. est devenu (par le fait qu'unis à lui nous retrouvons en lui tout ce dont nous sommes dépourvus) sagesse pour nous (qui n'étions pas sages), ainsi que justice (pour nous, qui n'étions pas justes), sanctification (pour nous, qui n'étions pas saints), *et* (ἀπολύτρωσις) ***délivrance*** (pour nous, qui étions esclaves du péché). » Ce qui revient à dire ἐν ᾧ ἔχομεν δικαιοσύνην τε καὶ ἁγιασμὸν καὶ ἀπολύτρωσιν. — Eph. 1, 14 : « le Saint-Esprit... qui est le gage de notre héritage, en attendant (ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως) la délivrance (pp. de l'acquisition, abs. p. concr.) de ceux qu'il s'est acquis. » Ἀπολύτρωσις a le même sens que Eph. 4, 30 : ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

à ses préceptes, etc. que l'*ἀπολύτρωσις* est attribuée; Eph. 1,7. Hébr. 9,15. Col. 1,14. » — Admettons. Comment s'ensuit-il que *ἀπολύτρωσις* renferme l'idée accessoire de rachat? Cela montre que notre délivrance est liée aux souffrances de Christ; rien de plus. Par exemple, le fait de la *délivrance* ou du *pardon* attaché au sacrifice, est on ne peut mieux notifié dans ces paroles : *καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν Νόμον, καὶ χωρὶς αἱματοεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις* (Hébr. 9,22), et certainement personne ne s'est jamais avisé de conclure que *ἄφεσις* doit signifier le *pardon par rachat*. 2° « Dans notre passage, la nature de la rédemption (*ἀπολύτρωσις*) est expliquée v. 25 : ce n'est point par la vérité que Christ a enseignée, ni par l'exemple de sa perfection morale, mais par Christ comme victime propitiatoire, par la foi en son sang. » — Ce n'est point là un motif nouveau, c'est uniquement l'application à notre passage de l'observation générale faite ci-dessus. Du reste nous allons examiner ce passage. 3° « Le sens de l'expression qui nous occupe, se trouve fixé par d'autres expressions équivalentes, de manière à ne laisser aucun doute à cet égard : *a*) 1 Tim. 2,6 : *Χρ. Ἰησ. ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*. Mth. 20,28. cf. Marc 10,45 — *b*) 1 Pier. 1,18 : *εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς, ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι Χριστοῦ* » — *c*) *ἀγοράζειν*, 1 Cor. 6,20; *ἐξαγοράζειν*, Gal. 3, 13. 4,5. — Que l'idée de *rançon* soit scripturaire, c'est incontestable; mais qui nous prouve que *ἀπολύτρωσις* soit l'équivalent de ces expressions? Il ne suffit pas, pour l'affirmer, d'y voir figurer le radical *λύτρον*. L'emploi d'expressions différentes indique qu'il doit y avoir une différence, et cela est confirmé par l'usage, qui ne donne pas à *ἀπολύτρωσις* l'idée accessoire de rançon, ou ne la lui donne que dans un sens absolument contraire au point de vue de ces exégètes. Si Paul avait réellement dans l'esprit la pensée qu'on lui prête, pourquoi ne pas dire *διὰ τοῦ λύτρου τοῦ ἐν Χρ. Ἰησοῦ*, ou, au moins, *διὰ τῆς λυτρώσεως?* car *λύτρωσις* peut signifier *rachat*. Si même Paul n'avait cette idée que d'une

manière accessoire et qu'il eût tenu à l'indiquer, n'est-il pas clair que dans le v. 25, qui, comme le fait observer *Hodge*, est l'explication de ces mots, il l'aurait reproduite et aurait dit : *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τ. ἐν Χρ. Ἰησ. ὃν προέθετο ὁ θεὸς λυτρώτην διὰ τ. πίστ.* etc. S'il ne l'a pas fait, c'est que cette idée était absente de son esprit.

Revenons maintenant à notre interprétation : *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, scil. *οὔσης*, « *par la délivrance qui est en Jésus-Christ :* » *ἐν* indique que cette délivrance se trouve en lui ; c'est en lui qu'il faut la chercher et qu'elle s'obtient, — et non pas « qu'elle a été faite par lui » (= *γενομένης*, *Luth. Bèze :* redemptionem factam in I.-Ch. *Rück. Fritzs.*). De quelle délivrance s'agit-il ? Evidemment de la délivrance par excellence, de celle des péchés et du réat sous lequel ils tiennent le pécheur, c.-à-d. du *pardon* (= *ἄφεσις*, *Ecum.*) comme Col. 1,14. Eph. 1, 7. Hébr. 9,15 [7]. Le contexte de notre passage y mène directement : *δικαιούμενοι* signifiant « étant déclarés justes, tenus pour justes » et traités comme tels, quoique nous ayons péché, il est évident que ce doit être par le moyen de la *délivrance des peines* méritées par nos péchés, en un mot, *par le pardon que nous trouvons en Christ*.

Littérature : *Gurlitt,* sur Rom. 3,25 dans Stud. u. Krit. 1840, p. 930 — et une observation de *F. Rinck*, ibid. 1842, p. 791. — *G. Funk*, ein dogmatisch-exegetischer Versuch üb. Rom. 3,25.26. ibid. 1842, p. 297. — Réponse de *G. Reich*, üb. die satisfactio vicaria, ibid. 1844, p. 185. — *Gess*, dans les Jahrb. f. deutsch. Theologie 1857, 1858, 1859 et Christi Person u. Werk, II. Abth. p. 164. Basel 1878. — *Ritschl*, ibid. 1863, p. 498. — *Pfleiderer*, dans Hilgenf. Zeitschrift, 1872, p. 177.

[7] Il n'y a rien d'étonnant à ce que ἀπολύτρωσις figure comme synonyme de ἄφεσις, dans le sens de *pardon*. Ἄφεσις (R. ἀφιέναι, laisser aller ce qu'on tient, lâcher, relâcher, tenir quitte, etc.) donne *la notion de pardon* sous l'image d'un tenir quitte : on laisse aller celui qu'on aurait le droit de retenir pour obtenir payement, réparation; ἀπολύτρωσις la donne sous l'image d'une libération, d'un dégagement de ce qui entrave, tient captif : on dégage celui qui est tenu sous le réat de la punition. Nous trouvons une image analogue

ỳ. 25. *Ὃν* : Paul introduit par ce relatif une incidente relative à Jésus-Christ, laquelle se prolonge jusqu'à la fin du v. 26. — *προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον : Προτιθέναι*, ne se trouve que 1,13. Eph. 1,9, sous la forme même de *προεθέμην*, dans le sens de « projeter, se proposer. » De là, « *lequel Dieu avait projeté être un ἱλαστήριον.* » (*Or. Chrys. Théod. Aug. Ecum. Théoph. Martyr, Socin* I, p. 575, *Grot. Hammond, Wolf, Wettst. Kop. Scholz, Thol.* 1842, *Olsh. Fritzs. Reuss, Godet*). Ce sens est excellent, et *Thol.* 1856, *Rück. Philipi* reconnaissent (cont. *Reiche, Mey. Heng. Hofm.* II, p. 226) que l'inf. *εἶναι* n'est point nécessaire; qu'on peut très bien dire (voy. Winer, Gr. 214) *προτιθέναι τινά τι*, comme on dit *προορίζειν*, 8, 29. *ἐκλέγεσθαι*, Jaq, 2, 5, *τινά τι*, « destiner qqu'un à qqchose, choisir pour. » *Fritzsche* cite Eur. Iph. T. 1193 : *τά τ' ἄλλα* (scil. *ὁρῶ*) *ὅσα προὐθέμην ἐγὼ ξένοισι καὶ θεᾷ καθάρσια* (voy. Kühner, Gr. II, p. 226). Toutefois ils abandonnent cette interprétation, parce que le contexte leur paraît mentionner plutôt le fait réalisé dans le temps, que le dessein de Dieu dans l'éternité. En conséquence, ils donnent à *προτιθέναι* le sens de *exposer à la vue, publiquement*, Hérod. 5,8 : *τρεῖς μὲν ἡμέρας προτιθέασι τὸν νεκρόν.* 6,21 : *καὶ πένθος μέγα προεθήκοντο.* Thuc. 2,34 : *τὰ μὲν ὀστᾶ προτίθενται τῶν ἀπογενομένων.* etc. De là, « *lequel Dieu a exposé* à la vue des hommes, publiquement, *en qualité de ἱλαστήριον.* » (*Vulg* : proposuit. *Pél. Luth. Estius, Crell, Limb. Beng. Seml. Flatt, Usteri* p. 114, *Klee, Benecke, Rück. Reiche, Glœckl. Kœlln. Schrad. De W. Winzer, Hodge, Mey. B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 539, *Heng. Thol.* 1856, *Ewald, Philip. Arnaud, Lange, Hofm. Morison, Maunoury, Gess, Schweizer* p. 467, *Immer, Neut. Th.* p. 263). Mais *a*) rien n'oblige à voir dans ce paragraphe le rappel du fait historique. Cette erreur provient de ce qu'on n'a pas fait attention que *διὰ πάρεσιν... ἀνοχῇ τ. θεοῦ* est une explication que Paul

dans *ἀπολύειν*, pp. délier, défaire, délivrer, qui s'emploie aussi pour *pardonner* les péchés, Sir. 28, 2 : c'est alors l'image d'un lien qu'on défait pour rendre la liberté au détenu.

donne en passant, et dans laquelle il exprime sa propre pensée (voy. plus loin). Pour expliquer comment il se fait que « nous sommes justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ, » Paul remonte *au projet de Dieu*, afin de présenter ce qui se passe, comme le résultat d'un plan divin. *b*) *Προτιθέναι* est précisément le mot dont Paul se sert pour indiquer le dessein de Dieu (Eph. 1,9. cf. *πρόθεσις*, 8,28. 9,11. Eph. 1,11. 3,11). *c*) L'aor. moyen va fort bien ici, comme Eph, 1,9; tandis que l'autre interprétation réclamerait l'aor. actif (*προῦθηκε*). On cherche à sortir de la difficulté en traduisant : « Que Dieu *s'est exposé*, » c.-à-d. a exposé à lui-même ou pour lui-même, dans son intérêt propre (*Mey. Philip. Lange, Mangold*, p. 109, *Hofm. Gess.* p. 167 : sibi = dans l'intérêt de sa justice, pour la montrer), ce qui est inadmissible. Dieu l'a exposé à la vue des hommes, non pour lui-même, mais pour les hommes : cette démonstration de sa justice n'est pas pour lui, mais pour eux.

Τὸ ἱλαστήριον ou *τὸ ἱλαστήριον ἐπίθεμα,* Ex. 25,17, désigne le couvercle de l'arche, dit « le propitiatoire. » De là, « *Christ*, *que Dieu avait projeté être un propitiatoire,...*» ou « *que Dieu a exposé à la vue des hommes en qualité de propitiatoire.* » Cette interprétation admise par les Pères et par les anciens commentateurs, était assez délaissée par les modernes, lorsqu'elle a été reprise par *Beneck*, *Olsh. Funke*, St. Krit. 1842, p. 314, *Thol.* éd. 1856, *Heng. Philip. Ritschl*, p. 249, *Lange*. Le premier et principal argument, c'est qu'*ἱλαστήριον* n'a, dans les livres saints, que cette acception-là. Donnons-lui donc le pas sur les autres, et demandons-nous quel est le sens de cette figure. Dans l'ancienne alliance, l'arche était considérée comme *le trône de Dieu*, et son couvercle d'or massif, comme *le siège de l'Eternel :* c'était *le symbole de sa présence*. Ce point de vue ne saurait s'appliquer à notre passage. — On sait en outre que l'arche, placée dans le lieu Très Saint, était interdite aux regards des hommes. Une seule fois dans l'année, à la fête des expiations, le grand prêtre se présen-

tait devant l'arche, pour en couvrir le couvercle de la fumée de l'encens et y faire avec le doigt l'aspersion du sang des victimes. C'est par ce sacrifice que la nation était purifiée et obtenait le pardon de ses péchés (Lév. XXVI). L'enseignement biblique, loin d'attribuer au couvercle de l'arche aucune vertu expiatoire ni propitiatoire, l'attribuait, au contraire, au sacrifice prop. dit et particulièrement à l'aspersion du sang (Lév. 17,11, comp. Hébr. 9,7). Le fait de l'aspersion sur le couvercle de l'arche ne tendait qu'à relever la solennité de la cérémonie, par cette circonstance qu'on présentait le sang sur le trône où l'Eternel était assis et présent, au lieu de l'offrir sur l'autel qui lui était consacré. Rien de tout cela ne saurait convenir à notre passage. — Le terme de comparaison doit se chercher dans le nom même de כַּפֹּרֶת, *ἱλαστήριον*[8], *propitiatoire*, par lequel on désignait le couvercle de l'arche. On l'appela ainsi, non qu'il y eût en lui aucune vertu propitiatoire ni expiatoire, mais parce que c'était le lieu où s'accomplissait la propitiation par l'aspersion du sang (Lév. 16,15.16) : Dieu s'y montrait propice et pardonnant. De même, et pour le même motif, on donna aussi le nom de *ἱλαστήριον* à la partie rentrante de l'autel des sacrifices, parce que c'était le lieu qu'on aspergeait du sang des victimes (Ezéch. 43,14.17.20). Ce nom de *propitiatoire*, indique que l'on considérait le couvercle de l'arche comme

[8] « כפרת dérive de כָּפַר, couvrir, et devrait être lu כְּפֹרֶת ou כְּפֶרֶת, parce que c'est du fait matériel de couvrir que le nom a dû être tiré, comme on peut le voir par Ex. 25, 17 : « Tu feras un כפרת d'or massif, » et v. 21 : « Tu poseras le כפרת sur l'arche; » 26, 34. 37, 6. 40, 20. Le rôle que le couvercle joue dans la fête des expiations fit sans doute, plus tard, dériver son nom de כִּפֵּר, faire propitiation, expier = *ἐξιλάσκεσθαι*. Peut-être cela fut-il dû à Lév. 16, 15. 16, où l'on trouve un jeu de mots dans le goût des Orientaux. De là est dérivée la ponctuation mazorétique כַּפֹּרֶת. Les Targumistes l'ont rendu par כַּפּוּרְתָּא (voy. Buxd. Lex. talm. p. 1079) et les LXX par *ἱλαστήριον*, qui est devenu un véritable substantif. Philon, qui était peu savant dans l'hébreu (voy. Gesen. Gesch. d. heb. Sprache, p. 83), suivit les LXX et garda la traduction *ἱλαστήριον*. Josèphe, au contraire, plus savant que Philon (voy. Gesen. ibid.) lut bien כְּפֹרֶת ou כְּפֶרֶת, qu'il rendit par *τὸ ἐπίθεμα τῆς κιβωτοῦ*, Antt. 7. 3, 6. 5. » (*Fritzsche.*)

le symbole de la grâce de Dieu[9], et c'est en ce sens que Paul dirait figurément de Christ : « Dieu l'a exposé à la vue des hommes comme *propitiatoire,* » c.-à-d. comme *un symbole de sa grâce* pour les hommes pécheurs (*Luth :* Gnadenstuhl). Nos scrupules à l'endroit de cette interprétation, viennent : 1° de ce que cette figure, par laquelle on assimile la personne de Christ à un meuble du sanctuaire, déjà bizarre en elle-même, le paraît d'autant plus qu'elle ne répond pas à l'intuition des réalités. C'est la *croix*, non Jésus, que devrait symboliser le propitiatoire, puisque c'est la croix que Jésus a aspergée de son sang : c'est elle qui est le symbole de la grâce de Dieu pour les hommes (1 Pier. 2,24). Philippi dit que « le tertium comparationis consiste simplement en ceci que Christ, qui est aspergé de sang, ressemble au couvercle de l'arche aspergé aussi avec le sang. » Ce n'est pas admissible : en tout sacrifice sanglant, la victime est toujours arrosée de son propre sang ; mais l'aspersion proprement dite, c'est l'aspersion du sang faite sur l'autel consacré ou sur le couvercle de l'arche, appelés tous deux pour cette raison *ἱλαστήριον.* 2° Il y aurait incohérence dans les images. Après avoir présenté Christ en qualité de propitiatoire, Paul, en ajoutant *διὰ πίστεως ἐν τ. αὐτοῦ αἵματι*, s'exprimerait comme s'il l'eût présenté comme victime. 3° Il y aurait même contradiction avec ce qui suit, du moins si l'on adopte l'interprétation de ces commentateurs. Comment peut-on dire que « Dieu a exposé Christ aux yeux des hommes en qualité de propitiatoire, » c.-à-d. *comme un symbole de sa grâce* qui pardonne, *pour faire voir* (*εἰς ἔνδειξ. τ. δικαιοσύνης αὐτοῦ*) *sa justice*, cette justice qui punit ? Il devrait dire, au contraire, *εἰς ἔνδειξ. τῆς αὐτοῦ χάριτος*. Philippi se débarrasse de l'objection, en disant que « toute propitiation par le sang fait voir la justice divine, et que le couvercle de l'arche la fait voir aussi bien que le sacrifice ; » il oublie que dans le

[9] Philon : *ἱλαστήριον, — ὅπερ ἔοικεν εἶναι σύμβολον τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως*, ***un symbole de la puissance propice de Dieu***, autrement dit « de sa grâce » (De Profugis, I, p. 561. De vit. Mos. II, p. 150).

contexte, le propitiatoire figure comme symbole de grâce et de pardon, non comme symbole de justice et de punition. Nous devons donc chercher une autre explication.

Ἱλαστήριος, ον, de *ἱλάσκομαι*[10], signifie prop. *qui sert à, qui a la vertu de ἱλάσκειν*, c.-à-d. propre à faire revêtir à qqu'un des dispositions douces et favorables, à regagner la faveur de qqu'un: *qui rend propice, propitiatoire, qui procure le pardon*, Ex. 25,17. 37,6 : *τὸ ἱλαστήριον ἐπίθεμα,* le couvercle propitiatoire. Jos. Antt. 16,7.1 : *μνῆμα ἱλαστήριον*. Niceph. Antioch. vita Symeon. Stylit : *χεῖρας ἱκετηρίους, εἰ βούλει δὲ ἱλαστηρίους, ἐκτείνας θεῷ*. — Maintenant comment *ἱλαστήριον* doit-il s'entendre dans notre passage? *Winzer, Morison* le considèrent comme un adjectif et traduisent: « Jésus-Christ, que Dieu a exposé publiquement *propitiatoire*, » c.-à-d. *comme propitiatoire*. Mais *ἱλαστήριος* (= *qui sert à, qui a la vertu de ἱλάσκειν*) se dit des choses, non des personnes; puis le sens exigeant un « comme, en qualité de, » on ne voit pas pourquoi Paul ne dit pas *comme propitiateur* (= *ἱλάστην* ou *ἱλασ-*

[10] Ἱλάσκω ou *ἱλάω* n'est usité que dans les formes *ἱλάσκομαι* ou *ἱλάομαι*, *ἱλάσομαι* ou *ἱλασθήσομαι*, *ἱλάσθην*. Il a, dans les auteurs profanes, une signification transitive: faire revêtir à qq. qui a sujet d'être fâché, courroucé, des dispositions favorables, *apaiser, rendre propice, favorable*. Il se dit particulièrement de la Divinité, dont on reconquiert la faveur en fléchissant son courroux par des sacrifices, des prières, etc. Hom. Il. II, 550. Xén. Cyr. 3, 3.11. Econ. 5, 20. Jos. Antt. J. 6, 6. 5: *τὸν θεὸν ἱλάσκεσθαι*. Dans les Ecritures, au contraire, *ἱλάσκομαι* se présente toujours [sauf Hébr. 2. 17: *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τ. ἁμαρτίαν τ. λαοῦ*, c'est le simple pour le composé, usité ordinairement en ce sens, Sir. 28, 5: *τίς ἐξιλάσεται τ. ἁμαρτ. αὐτοῦ*] avec un sens intransitif; proprement, *revêtir à l'égard de qq. ou de qqchose des sentiments doux, favorables*, quand on aurait sujet, au contraire, d'être irrité, courroucé; Ex. 32, 14 : *καὶ ἱλάσθη περὶ τῆς κακίας, ἧς εἶπε ποιῆσαι πρὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ*, et l'Eternel déposa sa colère, c.-à-d. revêtit à leur égard des sentiments doux, favorables (= וַיִּנָּחֶם, se repentit = *ἵλεως ἐγένετο ἐπὶ τῇ κακίᾳ*, v. 12), relativement au mal qu'il avait dit qu'il ferait à son peuple. Dan. 9, 19 : Κύρ. *ἄκουσον*, Κύρ. *ἱλάσθητι*, sois nous propice, favorable. La signification ordinaire est *pardonner* = סָלַח, כִּפֵּר, Lam. 3, 41 : *ἡμαρτήσαμεν, ἠσεβήσαμεν καὶ οὐχ ἱλάσθης*, et tu n'as pas pardonné. De là, *pardonner à qq*. (pp. ne pas s'irriter, se fâcher contre qq. qui y donne sujet, et revêtir à son égard des dispositions douces et favorables) 2 Rois, 5, 18 : *καὶ ἱλάσεται Κύριος τῷ δούλῳ σου*... que l'Eternel pardonne à ton serviteur de se prosterner... *καὶ ἱλασθήσεται δὴ Κύρ. τῷ δούλῳ σου*. 2 Rois, 24, 4. Luc

κόμενον), qui serait l'expression correcte. C'est vraisemblablement cette difficulté qui, dès l'origine, a éloigné les commentateurs de cette explication, et a fait que les uns (*Pél. Ambrosiast, Abél. Erasm.* versio : reconciliatorem. *Mél. Estius, Schrad. Heng. Maunoury*) ont considéré *ἱλαστήριον* comme un subst. masc. et ont traduit par *propitiateur*, tandis que d'autres (*syr.-psh. it. vulg :* propitiationem, *Ps.-Ans. Bèze, Limb. Usteri* p. 116, *Rück. Glœckl. Hofm. B. Weiss*, p. 324, *Immer*, p. 263, *Gess.* p. 167, *Godet*) l'ont tenu pour un neutre, et lui ont donné le sens indéterminé de « *ce qui fait revêtir des sentiments favorables, moyen de propitiation* (= placamentum, propitiatio, *ἱλασμός*, 1 Jean 2,2. 4,10). *Semler, Beneck.* y voient en outre l'abstrait pour le concret et reviennent ainsi au sens de « propitiateur. » Mais dans l'un et dans l'autre cas, on se demande pourquoi Paul irait chercher l'inusité *ἱλαστήριον*, quand il a sous la main *ἱλασκόμενος*, *ἱλάστης* et *ἱλασμός*. Nous croyons plutôt (comme *Chrys. Leclerc, Turr. Kop. Flatt, Scholz, Klee, Thol.* 1842, *Reiche, Kœlln. DeW.*

18, 13 ; *pardonner qqchose*, Ps. 24, 11 : *καὶ ἱλάσῃ* (= וְסָלַחְתָּ) *τῇ ἁμαρτίᾳ μου*, Ps. 64, 4. 77, 38. 78, 9. — Ἱλασμός, par le fait de la terminaison en *μός* (Buttmann, Gr. p. 314) indique prop. l'action de *ἱλάσκειν*, c.-à-d. de faire revêtir à qq. des sentiments doux, favorables, en faveur de qq. ou de qqchose. De là, comme attribut d'une chose, *ce qui est de nature à faire revêtir des sentiments favorables*, se dit ordinairement des cérémonies, sacrifices, etc. par lesquels on obtenait le pardon. Ainsi, en parlant des sacrificateurs, Ez. 44, 27 : *προσοίσουσιν ἱλασμόν*, ils offriront ce qui doit fléchir l'Eternel, le leur rendre propice, le sacrifice de propitiation, le sacrifice qui procure le pardon [l'hébr. porte חַטָּאתוֹ, « ils présenteront son péché, » *prægnanter* pour le sacrifice que son péché réclame pour être pardonné]. 2 Macc. 3, 31 : *ποιουμένου τοῦ ἀρχιέρεως τὸν ἱλασμόν* [Amos 8, 10 ; ne traduit pas l'hébreu et demanderait une explication particulière] 1 Jean 2, 2. 4, 10. Le mot usité en ce sens est *ἐξιλασμός* de *ἐξιλάσκεσθαι*, qui se dit prop. du prêtre officiant et faisant l'expiation pour les péchés. — Ensuite *ἱλασμός* a signifié *le pardon* ; Ps. 129, 4 : *παρὰ σοὶ ἱλασμός ἐστι*, il y a pardon auprès de toi. Dan. 9, 9. — Ἱλαστήριος, par sa terminaison en *ήριος* (comme *χαριστήριος, σωτήριος, καυτήριος*, etc.) signifie qui a la vertu, la propriété de *ἱλάσκειν*, c.-à-d. de rendre propice, de procurer le pardon, *propitiatoire, pardonnatoire*. Dans tous ces mots, l'idée importante est celle du radical *ἵλεως*, *propice, favorable*, en sorte que ces expressions réveillent l'idée de faveur rendue à qq., et par suite celle de *douceur*, de *clémence*, de *bonté* et de *grâce*, en celui qui se laisse fléchir.

Hodge, *Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl*, *Baur*, p. 539, *Reuss*, *Ewald, Th. Scholl*, *Arnaud*, *Mangold*, p. 109, *Schweiz*. p. 467, *L. Bos*, p. 83, *Kypke*, II, h. l.) que *ἱλαστήριον* est un subst. neut. signifiant « *un sacrifice*, ou *une victime propitiatoire.* » On a cru pouvoir en donner des exemples, mais *Morison* a démontré que, dans les passages cités, *ἱλαστήριον* était plutôt un adjectif. Ainsi dans Dio Chrys. Or. 11, Ulysse traitant de la paix avec les Troyens, dit que, « si, pour la bonne façon, les Grecs doivent subir quelque peine, il en a une toute trouvée : ils laisseront après eux un grand et magnifique ex-voto (*ἀνάθημα*) en l'honneur de Minerve, avec cette inscription : *Ἱλαστήριον. Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλίαδι.* » Ce mot *ἱλαστήριον* qualifie évidemment le monument sur lequel il est inscrit = *ἀνάθημα* ou *μνῆμα ἱλαστήριον* : *monument propitiatoire. Les Grecs à Minerve d'Ilion.* Jos. de Maccab. 19 : *καὶ διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου* [*τοῦ*] *θανάτου αὐτῶν ἡ θεία προνοία τὸν Ἰσραὴλ διέσωσε.* Si l'on adopte l'article devant *θανάτου*, il faut traduire : « Par le sang de ces pieux martyrs et par *le sacrifice propitiatoire* de leur mort, la Providence a sauvé Israël ; » mais cet article manque dans un manuscrit, de sorte qu'il se pourrait qu'*ἱλαστήριον* fût seulement adjectif. Dans Apollon. Argonaut. II, 485, un vieillard conseille à Paræbius d'*immoler des victimes qui apaisent* la nymphe offensée : *λωφήϊα ῥῆξαι ἱερά.* Le Scoliaste explique *λωφήϊα* par *ἱλαστήρια*, c.-à-d. un adjectif par un autre. Dans Nonnus, Dionysiaca, 13,517, l'auteur décrit les différentes localités occupées par le camp des Phrygiens, et après avoir nommé Bordeias, Temeneias, etc., il ajoute que d'autres avaient choisi *Κελαίνας χρυσοφόρους καὶ ἱκαστήρια Γοργοῦς*. On ne sait pas ce que signifie *ἱκαστήρια Γοργοῦς*, et Fallenburg a conjecturé qu'il fallait lire *ἱλαστήρια Γοργοῦς*, qui est encore plus obscur, et en tout cas ne saurait signifier des sacrifices ou des victimes propitiatoires. Il est regrettable qu'on ne puisse citer aucun exemple de l'emploi de *ἱλαστήριον* comme subst. neutre ; mais cela peut n'être que fortuit, car ce sens a pour lui l'analogie avec d'autres mots,

comme *σωτήριον*, plus usité au plur. *σωτήρια*, des victimes ou des sacrifices pour le salut; de même *χαριστήριον* et *χαριστήρια*, *τελεστήριον* et *τελεστήρια*, Elien. V. H. 12,1 : *ἔθυε τελεστήρια καὶ χαριστήρια*. D'autre part, la pensée est biblique (cf. Hébr. 9,14. 28. 1 Jean 2,2. 4,10) et cette interprétation s'harmonise avec ce qui suit immédiatement, *διὰ τ. πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Seulement, il faut soigneusement noter que l'expression *ἱλαστήριον, victime propitiatoire,* met en relief, non l'idée de « *victime*, » qui n'est pas exprimée, et se trouve rejetée dans l'ombre ; mais celle de *ἱλαστήριον*, c.-à-d. la qualité *propitiatoire* ou *pardonnatoire* attribuée à Jésus ; elle vise, non l'idée de souffrance et d'expiation, mais celle de propitiation et de pardon. C'est d'autant plus vrai que Paul parle ici de ce que Jésus est, non relativement à Dieu, mais relativement à ceux qui ont foi en lui, en sorte qu'ils font complètement fausse route, les commentateurs (*Calv. Thol. Olsh. Hodge, Mey. Funke, Philipi*, etc. etc.) qui, dans leur explication appuient précisément sur l'idée de *victime* et de *punition*, au lieu d'accentuer celle de *propitiation* et de *pardon* [11].

Maintenant revenons : « *Etant donc justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ...* » Arrivé là, Paul interrompt sa phrase pour expliquer que tout cela est le résultat d'un plan arrêté de Dieu, et il introduit sa réflexion incidente par le relatif *ὅς* — « *lequel* [Jésus-Christ] *Dieu avait projeté être une victime propitiatoire,* » c.-à-d. qui a la vertu de nous procurer le pardon — *διὰ τῆς* πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ*

[11] Tout cela confirme le sens de « délivrance, pardon » donné à *ἀπολύτρωσις*, sans allusion à une rançon quelconque, surtout à une rançon payée à Satan (*Arnaud*), ni à une souffrance offerte à Dieu *en expiation* des péchés des hommes.

* De même *Elz. Reiche, Fritzs. Mey.* (B E K L P, minn. Euth. Théod. Ecum.), tandis que *Lachm. Tisch. Morison, Godet* (ℵ C* D* F G, 67**. 76. Orig. Eus. Cyr. Dam. Théoph.) omettent *τῆς*. *Griesb.* tient l'omission seulement pour probable. Cette omission est vraisemblablement due à l'influence de *διὰ πίστ. Ι. Χρ.* v. 22. Voy. de même v. 26 *πρὸς ἔνδειξ.* pour *πρὸς τὴν ἔνδειξ.* à cause de *εἰς ἔνδειξιν* qui précède.

αἵματι se lie, non à *δικαιούμενοι*[12], ou à *προέθετο*, mais à *προέθετο ἱλαστήριον*, et indique que la foi est le moyen par lequel le pécheur saisit et s'approprie Christ comme *ἱλαστήριον* : c'est la condition subjective pour que Christ soit véritablement pour lui un *ἱλαστήριον*, c.-à-d. pour qu'il trouve en lui la délivrance (*ἀπολύτρωσις*), le pardon de ses péchés = *τοῖς πιστεύουσιν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*. Elle est présentée comme un moyen (*διὰ π.*), non comme un principe (*ἐκ π.*) opposé aux œuvres, principe qui ne pourrait en aucune façon figurer avec *ἱλαστήριον* (cont. *Godet*) — *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* fait difficulté. *Chrys. Théod. Ambrosiast. Erasm. Martyr, Socin:* interveniente ipsius sanguine, I, p. 575; II, p. 145. *Crell, Calov, Limb. Wolf, Usteri* p. 114, *Kœlln. Glœckl. Schrad. DeW. Fritzs. Funke*, Stud. Krit. p. 842, *Krehl, Ewald, Arnaud, Hofm. Reuss, B. Weiss* p. 324, *Gess.* p. 167, *Godet, Schweizer* p. 487, séparent et coordonnent *διὰ τῆς πίστεως* et *ἐν τῷ αὐτ. αἵματι*, pour en faire deux conditions, l'une subjective en l'homme, l'autre objective en Christ, se rattachant toutes deux à *ἱλαστήριον* : « *Christ que Dieu a exposé* à la vue des hommes *comme victime propitiatoire, par la foi, par son sang.* » Mais comme *ἱλαστήριον* est l'idée principale, il aurait fallu, quoi qu'en dise Fritzsche, mettre *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* le premier. — *Beng. Beneck. Thol.* éd. 1842. *Mey. Philip. Ritschl*, p. 218, *Immer*, p. 263, préfèrent rapporter *ἐν τῷ αὐτ. αἵματι* à *προέθετο:* « *Christ, que Dieu a exposé en son sang*, c.-à-d. tout sanglant (et non, « par le moyen de son sang » *Mey.*) à la vue des hommes, *comme victime propitiatoire, par la foi* » : dans ce cas, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* devrait être placé après *προέθετο*. Ces deux constructions sont arbitraires, car rien n'indique la nécessité d'une séparation ; d'ailleurs *προέθετο* n'a pas le sens d' « exposer. » *Ἐν τῷ αὐτ. αἵματι* se lie tout naturellement à *πίστεως* et indique le point de vue sous lequel Paul envisage la foi (*Luth. Mél. Calv. Grot.*

[12] Ainsi *Reiche*, qui fait de ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον une parenthèse, et rapporte tout ce qui suit à δικαιούμενοι. Cette construction n'a pas rencontré de partisans.

Turr. Kop. Flatt, Scholz, Rück. Olsh. Hodge, B.-Crus. Winzer, progr. *Baur*, p. 539, *Thol.* 1856, *Mangold*, p. 109, *Morison*). On objecte, il est vrai, 1° « le manque d'article » (*τῆς ἐν τ. αὐτ. αἷμ.*) — à tort, comme *De W. Mey. Fritzs. Krehl*, le reconnaissent. Si Paul eût mis l'article, il aurait distingué d'abord la notion de la foi (*διὰ τῆς πίστεως*) pour la déterminer ensuite par son objet particulier, comme 1 Tim. 1,14. 3,13. 2 Tim. 1,13. 3,15; tandis qu'en ne le mettant pas, il lie d'une manière intime *πίστις* à *ἐν τῷ αὐτ. αἵματι*, Col. 1,4. Eph. 1,15. Gal. 3,26. Voy. Winer, Gr. p. 128. — 2° « l'expression inusitée *πίστις ἐν* (*choses*). » — Souvent les subst. sont construits avec le régime du verbe (voy. *Fritzs.* Comm. ad Marcum, p. 63. *Schæf.* ad Plut. 6, p. 414. Plaute, Most. 1,1. 33 : Quid tibi, malum, *me,* aut *quid ego agam,* curatio'st?), en sorte qu'on peut bien dire *πίστις ἐν τῷ αἷμ.*, puisqu'on dit *πιστεύειν ἐν* (*choses*) Marc 1, 15. Jér. 12, 6. Ignace, ad. Philad. 5, 8 ; d'autant plus que Paul dit fort souvent *πίστις ἐν Χρ.* Gal. 3,26. Eph. 1,15. Col. 1,4. 1 Tim. 1,14. 2 Tim. 1, 13. 3,15, comme il dit *πίστις εἰς Χρ.* Col. 2,5, parce qu'on dit *πιστεύειν εἰς*. *Ἐν* n'est pas pour *εἰς;* il indique la base sur laquelle repose la foi. — 3° « L'étrangeté de l'expression *πίστις ἐν αἵματι.*» — Il est étrange, en effet, qu'on fasse du sang de qqu'un l'objet de la foi ; mais cette impression se dissipe, quand on saisit la genèse et la portée de l'idée. Paul, comme on l'a vu 3,22, réclame « la foi en Christ » (*πίστ. Ἰησ. Χρ.*). Au fond, c'est ce qu'il fait ici ; mais ayant présenté Christ comme *ἱλαστήριον*, il poursuit son point de vue et dit « par la foi en son sang, » c.-à-d. en son sacrifice ; ce qui revient à dire par la foi en Christ considéré comme victime propitiatoire, parce que c'est par sa mort, par son dévouement, que nous trouvons la propitiation, le pardon. Le sacrifice est envisagé, non au point de vue de l'expiation, dont il n'est pas question ici, mais au point de vue de la propitiation et du pardon, qui est le point de vue mystique de l'amour (comp. 5, 9 : *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*). Ainsi, en réalité, l'expression est claire (cont. *Fritzs.*) Elle ne signifie point

« par la foi en la doctrine ratifiée (cf. Hébr. 9,19) par le sang de Christ » (*Grot.*); elle ne revient pas simplement à « par la foi en la mort de Christ » (*Fritzs.*), car cela n'expliquerait pas *αἷμα* remplaçant *θάνατος;* mais elle signifie, par la foi *en son sacrifice*, en ce sens que *αἷμα*, indiquant qu'il s'agit d'une mort sanglante, relève l'idée de sang répandu, de sacrifice, correspondant à *ἱλαστήριον*. Elle ne doit pas être étendue à toutes les souffrances du Sauveur (cont. *Calv. Thol. Olsh.*, etc.), parce que *αἷμα* à la place de *θάνατος* désigne qqchose de spécial.

εἰς ἔνδειξιν (= *ἵνα ἐνδείξηται*, Eph. 2,7. Voy. *ἐνδείκνυσθαι*, 2, 15), « *dans le but de faire voir*, » de montrer, de faire connaître aux hommes. « L'expression de *démonstration* (*ἔνδειξις*) est remarquable. Si l'apôtre pensait à un *payement* offert à la justice, en *compensation* de la mort qu'ont méritée les hommes pécheurs, il eût dit plutôt : pour la *satisfaction* de sa justice » (*Godet*). — *τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ :* nous y reviendrons plus loin. — *διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ :* Paul donne la raison de l'*ἔνδειξις*, mais il la donne à son point de vue propre : c'est une réflexion de lui, témoin le *τοῦ θεοῦ* à la place de *αὐτοῦ* (cf.8,27 : *ὅτι κατὰ θεόν... ἁγίων*); tandis qu'avant et après, il parle au point de vue de la pensée de Dieu (*Mey. Th. Schott*, p. 218, *Ritschl*, p. 501). *Διά* acc. indique, non le moyen (= *διά* gén. *Luth. Pél. Martyr*, *Corn-L. Limb. Kop. Scholz*, *Beneck*, *Reiche*), encore moins le but (= « pour, en vue de, » *Calv. Parœus*, *Elsn.*); mais la raison, le motif, « *à cause de*, *par.* » *Πάρεσις* est différent de *ἄφεσις* (cont. *Vulg :* remissio. *Orig. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Mél. Zwingl. Calv. Martyr*, *Corn-L. Limb. Kop. Flatt, Scholz*, *Reiche*, *Winzer*, progr. *Schrader*). *Παριέναι,* pp. laisser passer; puis, fig. ne pas faire attention à, passer qqchose à qqu'un : *παριέναι ἁμάρτημα, laisser passer une faute*, faire comme si on ne l'avait pas aperçue, par suite ne la pas punir. *Ἀφιέναι,* laisser aller ce qu'on tient, lâcher, relâcher, etc., acquitter, libérer : *ἀφιέναι ἁμάρτημα*, *pardonner une faute*, libérer qqu'un de la peine qu'il mérite, le tenir quitte.

Πάρεσις peut signifier que Dieu laisse passer le péché, le tolère sans le punir du tout (Sir. 23,2), ou qu'il le laisse passer pendant un certain temps, se réservant, pour plus tard, la décision définitive : Dio-Hal. Antt. R. 7,37 : *τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν* (une tolérance complète) *οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν* (un sursis) *ἔλαβον*. 3,35 : *παρίεμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ἀζήμιον*. Xén. Hipparch. 7,10 : *τὰ οὖν τοίαυτα ἁμαρτήματα οὐ χρὴ παριέναι ἀκόλαστα*. Dans le premier cas, *πάρεσις* devient l'équivalent de *ἄφεσις*, avec cette différence que *ἄφεσις* exprime le côté positif et actif, le pardon voulu et déclaré, tandis que *πάρεσις* exprime le côté négatif et passif, la tolérance, l'absence de punition (*Bèze, Crell, Turr. Beng. Thol. Rück. Glœckl. Kœlln. Olsh. De W. Mey. Fritzs. Gurlitt*, Stud. Krit. 1840, *B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 509, *Philip. Beng. Ewald, Th. Schott*, p. 218, *Ritschl*, p. 501, *Lange, Morison, B.-Weiss*, p. 323, *Hofm. Schweiz.* p. 467, *Reuss, Godet*) [13]. Le contexte nous montre, par les mots *ἐν ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*, que *πάρεσις* fait allusion à une suspension de punition — *προγεγονότων*, « des péchés *commis précédemment* » par les hommes, sans allusion spéciale à ceux du peuple juif (cont. *Philip.*). *Προ* allusionne à un temps passé, et par cela même à un autre qui l'a suivi. Il résulte de *ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ*, qui caractérise cette époque, et de *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* qui suit et lui est opposé, qu'il s'agit ici du temps avant la venue de Jésus.

[13] Cette différence de point de vue dans le sujet [Dieu] amène une différence d'état dans l'objet [le pécheur]. Dans la *πάρεσις τ. ἁμαρτημάτων*, le pécheur considère sa faute comme ayant échappé au sujet. Cette *πάρεσις*, en effet, a lieu, tantôt contre la volonté du sujet, c'est une suite de son *inattention*, tantôt par la volonté du sujet, soit *indifférence* de sa part : il ferme les yeux, — soit *faiblesse :* il n'a pas la force de sévir, — soit *patience :* il attend pour voir ce qu'il en adviendra. On comprend qu'alors, suivant que le pécheur attribue au sujet tel ou tel motif, cela émousse ou ramène en lui la conscience de son péché. Dans l'*ἄφεσις τ. ἁμαρτημ.*, le pécheur sait que sa faute n'a point échappé au sujet; qu'il a, au contraire, le droit, la volonté et la puissance de punir; mais qu'il est assez bon pour pardonner. On comprend alors que le sentiment de cette bonté, de cet amour qui pardonne, avive, par la reconnaissance, dans le pécheur repentant, le sentiment de sa culpabilité et crée une dette dans son cœur.

ỳ. 26. *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ :* régulièrement il faudrait *ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτοῦ*. Les uns (*Chrys. Calv. Kop. Morus, Bœhme, Thol. Usteri*, p. 114, *Glœckl. Kœlln. Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Th. Schott*, p. 218, *Philip. Arnaud, Mangold*, p. 110, *Morison, B. Weiss*, p. 323, *Gess*, p. 168, *Reuss*) rattachent ces mots à *διὰ τὴν πάρεσιν,* comme indiquant la raison de cette *πάρεσις :* « par, en vertu de la patience de Dieu, » ou l'époque à laquelle elle avait lieu : « à cause de la tolérance (exercée) durant la patience de Dieu » (*Godet*). — Mais pourquoi les placer si loin, et ne pas dire *διὰ τὴν ἐν τῇ ἀνοχῇ αὐτ. πάρεσιν τῶν*... etc., ou n'y pas remédier par l'article ? Les autres commentateurs (*Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Luth. Bèze, Crell, Limb.* etc. *Rück. Gurlitt, Krehl, Bengel, Ritschl*, p. 501, *Hofm.* etc.) lient avec *προγεγον. ἁμαρτημάτων*. Fritzsche déclare cette liaison antigrammaticale; il aurait fallu dire *τῶν ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ προγεγ. ἁμαρτημάτων* ou *τῶν ἁμαρτημ. τῶν ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θ. προγεγονότων*. Nullement. *Ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ* est une remarque accessoire, que Paul ajoute épexégétiquement pour caractériser plus explicitement cette époque, qu'il a déjà signalée dans *προ-γεγ*. Il met de la même manière plus bas *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*. Les constructions, réclamées par Fritzsche, seraient justes, si *προ* n'existait pas; dans ce cas, *ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ* en occuperait la place. L'époque indiquée par *προ*, est caractérisée par l'expression *ἐν τ. ἀνοχ. τ. θεοῦ* « ***dans la patience de Dieu,*** » c.-à-d. dans le temps que Dieu usait de patience. Le caractère précis de cette époque, c'est la suspension de la punition de la part de Dieu, qui, retenant sa colère, laisse le sort des pécheurs incertain, donne du temps et remet à plus tard la sentence définitive. Cela n'emporte pas avec soi l'idée que Dieu, à cette époque même, ne punisse aucune faute. Dieu peut punir, et il punit en effet (Rom. 1,18), tout en persévérant néanmoins dans sa patience (voy. *ἀνέχεσθαι,* dans notre Comm. 1843, p. 187), lorsqu'il se contente de punir le pécheur en faisant porter au péché ses fruits douloureux et amers, pour amener le pécheur au repentir (2,3.4), et surseoit à l'*ἀπωλεία* finale. On a rappro-

ché ce passage de Act. 14,16. 17,30 (voy. notre Comm. 1843, p. 436).

*πρὸς τὴν * ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*, reprise de *εἰς ἔνδειξιν*, v. 25 — *Thol.* 1842 [autrement 1856], *Rück. Olsh. Gurlitt, Th. Scholt, Morison, Hofm.* s'opposent à cette liaison. Ce dernier prétend que Paul aurait dû dire : *διὰ τὴν πίστιν ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξ. τ. δικαιοσ. αὐτ. ἐν τῷ νῦν καιρῷ, διὰ τὴν πάρεσιν...* etc.; mais il est évident que Paul n'avait pas encore à l'esprit l'idée *ἐν τ. νῦν καιρῷ*, qui ne lui vient que par la mention de l'époque de la *πάρεσις*, après le *προ-γ.* et le *ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ*. Il n'avait pas d'autre moyen de l'introduire qu'en répétant les mots *ἔνδειξ. τ. δικαιοσ. αὐτοῦ*, auxquels elle se rattache. Le *δέ* de reprise n'était pas indispensable (Luc 1,71), d'autant plus que l'adjonction de *τήν* indique qu'il s'agit de l'*ἔνδειξις* dont il vient d'être question. *Πρός* a remplacé *εἰς*, dont il est synonyme dans le sens de « *pour* » indiquant un but (voy. 15,2). Peut-être devons-nous dire que *εἰς ἔνδειξιν* représente l'*ἔνδειξις* comme le but que Dieu *se propose* dans son projet, le but qu'il a dans l'esprit; tandis que *πρὸς τὴν ἔνδειξιν* la représente comme le but, le résultat *vers* lequel Dieu *s'achemine* par son projet : ce qui n'irait pas mal au contexte. Toutefois la nuance est si légère, qu'on pourrait attribuer simplement la présence de *πρός* au désir d'éviter deux *εἰς* de suite (cf. Eph. 4,12. 2 Cor. 3,13. Rom. 15,2). Toute autre construction est inadmissible, parce que la reprise textuelle des mots *ἔνδειξ. τ. δικαιοσ. αὐτοῦ* resterait inexpliquée. — *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, « *dans le temps présent, actuellement.* » Paul considère la réalisation du projet de Dieu dans le monde, en se tenant à l'époque où il vit, et il distingue deux périodes, le temps avant (*προ-γεγ. ἐν τ. ἀνοχῇ τ. θεοῦ*) et le temps après (*ὁ νῦν καιρός*) l'apparition historique de Christ dans l'humanité [1]. Il ne s'agit donc

* Τήν, omis par *Elz.*, est admis par *Lachm. Tisch. De W. Mey.* etc. d'après ℵ A B C D* P, 47. 49. 80. Clém. Cyr. Dam. — *Fritzsche* le met entre crochets. — L'omission provient vraisemblablement de *εἰς ἔνδειξιν*, v. 25.

[1] Le fait qui sert de base à cette distinction est l'avènement historique

pas ici d'une époque de la vie du croyant, partant des péchés commis avant ou après la conversion (cont. *Erasm. Piscat. Calv. Reiche, Barnès*) — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως**, indique, non le but (*Calv. Mey. Philip. Godet*, etc.), car, dans ce cas, il faudrait, non « afin d'*être* juste; » mais « afin de se *montrer* juste; » mais le résultat définitif de la dispensation, «*ensorte qu'il est juste, et justifiant celui qui a la foi,*» c.-à-d. celui qui a la foi pour principe (*ὁ ἐκ πίστεως*, voy. 2,8), par opposition à celui qui a pour principe la loi ou les œuvres de la loi. Paul remonte fort justement au principe même. Les mots *δίκαιον καὶ δικαιοῦντα* forment un trait (cont. *Philip.*) qui consiste dans le rapprochement de la notion commune *δικαιοσύνη*, sous la double forme subjective et objective de *δίκαιος* et *δικαιῶν*. *Εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, « ensorte qu'il est juste.* » En disant *εἶναι*, au lieu de *ἐνδείξασθαι*, et en exprimant *αὐτόν*, Paul montre qu'il envisage Dieu dans ce qu'il est en lui-même : il est *δίκαιος*; il a la *δικαιοσύνη* inhérente en lui — *καὶ δικαιοῦντα* : *καί* au lieu de *μέν... δέ,* indique que la qualité (*δίκαιος*) et l'activité (*δικαιῶν*) s'ajoutent l'une à l'autre, qu'elles sont considérées comme unies, non comme opposées l'une à l'autre : *Dieu est juste* en soi, *et* en

du Christ dans l'humanité. Comme les peuples n'arrivent que successivement et siècle après siècle, à la connaissance de ce grand fait, on peut dire que, relativement à eux, l'avènement historique du Christ n'est réel qu'au moment où le Christ leur est prêché. En conséquence, *le temps avant* se trouve prolongé pour eux, et la *πάρεσις τ. προγ. ἁμαρτ. ἐν τῇ ἀνοχ. τοῦ θεοῦ* participe de fait à ce prolongement. Ce mode divin de les régir dure jusqu'à l'avènement du Christ *pour eux*, c.-à-d. jusqu'au moment où il leur est prêché.

* Ainsi lisent *Mey. Fritzs. Tisch.* 7, d'après F G. 4. 52. it. (e. f. g.); tandis que *Lachm. Tisch.* 8, *Philip. Morison, Godet,* d'après ℵ A B C K P, minn. verss. et Pères ajoutent Ἰησοῦ, qui s'est allongé en Ἰησ. Χριστοῦ (copt. vulg. Théod. Ambrosiast. Pél.) et en τοῦ κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χρ. (syr.-ph. ar.). D'autre part, D E L, pl. minn. Clém. lisent Ἰησοῦν, ce qui n'a de sens (voy. *Fritzsche*) qu'autant qu'on construit καὶ (εἰς τὸ εἶναι) Ἰησοῦν δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Cette variété de leçons et cet allongement croissant nous font rejeter Ἰησοῦ. Les critères internes lui sont défavorables. La prép. ἐκ, dans ἐκ πίστεως, indique qu'il s'agit du principe (voy. 1, 17); aussi, sauf 4, 16, où l'adjonction d'Ἀβρ. est exigée par le contexte et Gal. 3, 22, cette expression n'a pas ordinairement de régime : 1, 17. 3, 30. 4, 16. 5, 1. 9, 30. 32. 10, 6. 14, 23. Gal. 2, 16 [?] 3, 7. 8. 9. 12. 34. 5, 5.

même temps (= eumdemque) *il est justifiant*, c.-à-d. tenant pour juste, accordant la justice. La forme participiale *δικαιοῦντα εἶναι*, au lieu de *δικαιοῦσθαι*, indique la permanence de l'activité.

Vient maintenant la question principale. Que signifie *δικαιοσύνη αὐτοῦ?* — Cette expression est susceptible de deux sens différents, suivant que le gén. est subjectif ou objectif. Pour déterminer lequel nous devons admettre, il faut recourir au contexte. Outre la suite même des idées du développement, nous avons les trois données suivantes : *a*) La proposition *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήρ. διὰ τ. πίστ. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*, qui indique *le moyen* par lequel Dieu fait voir aux hommes sa *δικαιοσύνη*. Or, nous avons vu qu'il y a soit sur le sens des mots, soit sur leur liaison, assez de divergence parmi les commentateurs. Cette divergence augmente encore, quand on se demande, avec *Gurlitt* (Stud. Krit. 1842), laquelle des idées renfermées dans cette proposition est bien celle qui indique le moyen, et de laquelle on doit partir pour trouver le sens de *δικαιοσύνη*. En d'autres termes, Dieu a-t-il montré sa *δικαιοσύνη* par cela qu'il a fait trouver en Christ un moyen de *propitiation*, de pardon — ou parce qu'il l'a fait sous une forme particulière, par une *expiation*, en faisant subir à Christ la peine des péchés des hommes — ou par cela qu'il *conditionne* cette vertu propitiatoire ou expiatoire *à la foi* en Christ? C'est là un point qui devra être éclairci plus tard. — *b*) Nous avons la proposition *διὰ τ. πάρεσιν τ. προγεγ. ἁμαρτ. ἐν τῇ ἀνοχ. τ. θεοῦ*, qui indique *la cause* — une cause entre plusieurs — pour laquelle Dieu a fait voir sa *δικαιοσύνη*. Nous avons déterminé le sens de cette proposition ; toutefois il reste à savoir *comment* ce fait a pu être cause de ce que Dieu a fait voir sa *δικαιοσύνη*, et l'on est en désaccord sur ce point. — *c*) Nous devons mentionner enfin la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*, qui indique le résultat final, le point de vue sous lequel Dieu se présente par l'*ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Ici encore il y a des divergences qu'il faudra apprécier. Ces détails font voir combien il est difficile de déterminer *δικαιο-*

σύνη θεοῦ, et nous obligent de présenter le sens que prend le passage tout entier dans chaque cas, pour mieux faire ressortir par la vue de l'ensemble les avantages et les défauts de chaque interprétation.

En conséquence, abordons ces différentes explications et considérons d'abord celles où le gén. *αὐτοῦ* est entendu subjectivement. Dans ce cas, *δικαιοσύνη* désigne une qualité de Dieu, la justice *in sensu forensi,* cette justice (*justitia vindicativa* ou *punitiva*) ensuite de laquelle Dieu, qui est législateur et juge, ne peut pas — à moins de cesser d'être juste — ne pas punir le péché, alors même que sa bonté l'incline pourtant à pardonner au pécheur. Il faut d'abord satisfaire aux exigences de la justice, pour que la bonté puisse avoir son cours [2]. — *Δικαιοσύνη* ainsi entendu, voici le sens que les commentateurs donnent aux trois propositions formant le contexte. Ils pensent que la proposition *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τ. πίστεως ἐν τ. αὐτ. αἵματι* indique que c'est en faisant de Jésus une *victime expiatoire,* que Dieu a montré sa justice, en ce sens que la justice de Dieu exigeait une punition pour les fautes de l'humanité et que Dieu a satisfait à sa justice en faisant tomber sur Christ la peine que méritaient les fautes de l'humanité. Par-là Dieu a fait voir qu'il est juste. Quant à la proposition *διὰ τ. πάρεσιν τ. προγεγονότων ἁμαρτημ. ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. θεοῦ,* ils traduisent : « *en vue* ou *à cause de la rémission des péchés,* c.-à-d. *afin de pardonner les péchés des hommes commis précédemment, au temps de la patience de Dieu,* » faisant ainsi de cette proposition, non la *cause,* mais le *but* de l'*ἔνδειξις τ. δικαιοσ. αὐτοῦ.* La justice de Dieu une fois satisfaite, sa bonté a pu s'exercer sans gène. Quant à la troisième proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως,* ces

[2] *Thol.* (1842, p. 182) la définit : « Cette qualité divine en vertu de laquelle le pécheur qui a violé la loi objective et le droit, doit souffrir dans son propre droit, dans ses biens et sa personne en raison de la violation qu'il a faite. » *Funke* (Stud. Krit. 1842, p. 300) : « La justice divine consiste en ceci que par elle est anéanti (negirt) tout ce qui trouble le rapport originellement exact entre Dieu et l'homme. »



exégètes voient dans le rapprochement de *δίκαιον* et de *δικαιοῦντα*, non un trait tendant à relever l'idée commune de justice, mais une conciliation entre deux opposés, *la justice* qui punit et *la bonté* qui justifie. En conséquence, ils traduisent : « *Christ, que Dieu a exposé* à la vue des hommes *comme victime expiatoire, par la foi en son sang, pour faire voir sa justice* (qui exigeait la punition des péchés des hommes et que Dieu a manifestée en faisant tomber la punition sur Jésus, victime dévouée), *afin de pardonner les péchés commis précédemment, au temps de la patience de Dieu* (la justice étant satisfaite, la bonté a pu s'exercer) *pour faire voir sa justice dans ce temps-ci* (qu'il avait fixé pour cette manifestation); *ensorte qu'il est juste* (puisqu'il punit) *et justifiant*, c.-à-d. bon, puisqu'il tient pour juste *celui qui a la foi.* »

Cette interprétation se lie étroitement à la doctrine de la *satisfactio vicaria* d'Anselme et se retrouve au fond dans *Calv. Corn.-L. Schrad. Scholz, Funke*, St. Krit. 1842, *Hodge*, etc. etc. Elle soulève de graves objections [3], en particulier elle présente

[3] Dans la proposition *ὃν προέθ. ὁ θ. ἱλαστ. διά τ. πίστ. ἐν τ. αὐτ. αἵματι*, cette interprétation rejette dans l'ombre *διά τῆς πίστεως*. On ne sait pourquoi il se produit à cette place, puisque la pensée chemine comme si Paul eût dit: *ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον, εἰς τὴν ἔνδειξιν*... etc. L'adjonction de *διά τ. πίστεως* est superflue, et pourtant, comme nous le verrons plus loin, elle a une grande importance. Bien plus, dans cette interprétation où *la justice de Dieu* joue le principal rôle, on relève tout particulièrement le point de vue de la *punition* infligée à Jésus à la place des pécheurs, en pressant dans l'expression *ἱλαστήριον* l'idée de *victime* et le côté *expiatoire;* tandis que nous avons remarqué que *ἱλαστήριον* met, au contraire, en relief le point de vue de *propitiation*, de *pardon*, en un mot, le côté gracieux de la dispensation divine. 2° La proposition *διά τὴν πάρεσιν*... etc. n'est pas traduite, elle est changée : ce qui est inacceptable. 3° Arrêtons-nous à la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*. D'après ces exégètes, ce que Dieu a voulu montrer, c'est *sa justice* (opposée à sa bonté). Cela posé, l'observation *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον* va bien, quoiqu'on s'attendît plutôt à *ἐνδείκνυσθαι*. Mais alors que font les mots *καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως*? Ces exégètes pensent qu'ils ont été ajoutés pour relever en contraste *la bonté* en Dieu opposée à *sa justice*. Malheureusement l'idée même de bonté n'y est point exprimée. Paul aurait dû nécessairement l'énoncer, et dire qqchose comme *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον μὲν ἐν κρίσει, ἀγαθὸν δὲ ἐν δικαιώσει*... etc. Bien plus, dans le point de vue de ces exégètes, ce rapprochement de *δίκαιος* et *δικαιῶν* est inadmissible, car ce qui, selon eux, empêche Dieu de *δικαιοῦν*, c'est précisément qu'il est *δίκαιος*. Il y a donc entre ces deux idées une opposition directe, telle qu'en posant le *αὐτὸν*

une traduction de *διὰ τὴν πάρεσιν...* etc. que le langage n'autorise absolument pas.

Ce dernier point est reconnu par *Beng. Thol. Glœckl. Kœlln. Olsh. De W. Mey. B.-Crus. Philip. Baur*, p. 509, *Ewald*, *Th. Schott*, p. 218, *Arnaud*, *Morison*, *B. Weiss*, p. 324, *Gess*, *Godet*, qui donnent aussi à *δικαιοσύνη θεοῦ* le sens de « justice de Dieu. » D'où résulte nécessairement, sauf quelques variantes de détail, cette traduction-ci : « *Christ*, *que Dieu a exposé* à la vue des hommes *comme victime expiatoire* des péchés des hommes, *au moyen de la foi en son sang*, *pour faire voir sa justice*, *parce qu'il avait passé aux hommes les péchés commis précédemment*, *au temps de la patience de Dieu.* — Ce laisser-passer (*πάρεσις*), dont Dieu avait usé pendant des siècles, pouvait faire croire aux hommes que Dieu était indifférent au péché, et les faire douter de sa justice; en conséquence, il a exposé publiquement Jésus comme victime expiatoire des péchés des hommes — *pour faire voir* (dis-je) *sa justice dans ce temps-ci ; en sorte qu'il est juste* (puisqu'il punit) *et justifiant*, c.-à-d. bon, puisqu'il tient pour juste *celui qui a la foi.* »

Cette traduction de *διὰ τ. πάρεσιν...* etc. modifie profondément la pensée. Ce n'est plus pour satisfaire sa justice offensée et permettre à sa bonté de s'épandre sur les pécheurs, en un mot, pour faire cesser la collision en lui de sa justice et de sa bonté, que Dieu a exposé Christ comme *victime expiatoire ;* c'est pour

δίκαιον εἶναι, Paul ne peut ajouter immédiatement καὶ δικαιοῦντα, car ce serait établir une relation d'unisson entre une qualité et un acte qui s'excluent, en relevant précisément la notion (δίκαιος) par laquelle l'un repousse l'autre, et en laissant, sans la nommer, la qualité principale, la bonté. Il faudrait au moins qu'à la place de καί, il y eût μέν... δέ, pour marquer l'opposition que ces exégètes voient entre la justice et la bonté. *Hodge* (de même *Gess*, p. 167) l'a si bien senti qu'il revendique pour καί le sens de « *quoique*, » et *Morison* celui de « *même* » (= même en justifiant) : ce qui est inacceptable. Enfin, on peut remarquer que Paul, qui met si souvent l'*amour de Dieu* en relation avec l'œuvre de la rédemption, n'y fait jamais intervenir la *justice de Dieu :* ce point de vue lui est complètement étranger. Cette lacune est si compromettante pour la doctrine de la *satisfactio vicaria*, qu'on ne saurait s'étonner des efforts que les partisans de cette théorie ont faits pour lui trouver un point d'appui dans ce passage.

faire voir aux hommes par un grand acte de justice (*justitia punitiva*) qu'il a réellement en horreur le péché et qu'il le punit définitivement. Mais, il faut l'avouer, voilà une démonstration bien surprenante et qui, de fait, va juste à fin contraire du but proposé [4]. Si Dieu, mettant un terme à sa patience, avait fait tomber la punition sur la tête des coupables, il aurait fait voir sa justice; mais loin de là. Dans ce grand drame, les coupables sont les objets de sa grâce, et c'est un innocent qui succombe à leur place sous les coups de la justice divine! C'est donc pour les hommes pécheurs, qui sont ici visés, une démonstration éclatante, non de justice, mais d'amour et de grâce [5]. C'est du reste ce que dit Paul, en toutes lettres, ch. 5,6-8.—Qu'on ne s'étonne donc point si un grand nombre de commentateurs, se fondant sur ce contexte, réclament pour *δικαιοσύνη* la signification de « *bonté* » (*Théod. Abél. Ecol.* [6] *Martyr*, *Grot. Hammond, Seml. Rosenm. Kop. Morus*, *Beneck. Reiche*, *Krehl*, *B.-Crus:* la justice qui pardonne! *Schweizer* p. 468, *Ritschl*, p. 499.502, *Immer* p. 276.293) et si d'autres, voyant que la bonté qui pardonne est aussi accentuée que la justice qui punit, cherchent à s'élever à une signification de *δικαιοσύνη* qui, cessant d'opposer entre elles la justice et la bonté, les comprenne toutes deux ensemble [7], et le traduisent par *véracité, fidélité:* Dieu tenant en

[4] En outre, cette interprétation prête le flanc aux observations 1° et 3°, que nous avons faites à l'interprétation précédente.

[5] Cette observation est bien plus frappante encore lorsqu'on traduit, comme *Beng. Olsh. Thol.* 1856, *Philippi*, « *que Dieu a exposé comme propitiatoire,* » c.-à-d. *comme symbole de grâce.*

[6] Ecolampade fait la réflexion qu'on pourrait s'étonner que Paul désigne par *justitia Dei* ce qui, en réalité, est une *indulgentissima misericordia*, et il répond, avec Ambrosiaster, que cela vient de ce que cette miséricorde a sa source dans une promesse: « *Justi* autem est præstari promissa; et quia Deus promisit salutem per filium, non per opera nostra, recte *justitia* dicitur. »

[7] *Hofm.* Schriftb. II, p. 229. Comm. p. 117, imagine un sens abstrait et philosophique: « La δικαιοσύνη est cette unité avec soi-même (Selbstgleichheit) par laquelle on est ce qu'on doit être, et l'on se comporte comme on est. » Ne dirait-on pas que l'épître aux Romains est un traité de philosophie? Si cette définition philosophique et abstraite se peut rendre par un mot, c'est par celui de *véracité* ou de *sainteté*, non par celui de *justice*.

Jésus les promesses de grâce qu'il avait faites à tous dans l'A. T. (*Ambrosiast. Bèze, Zwingl. Socin* I, p. 575, II, p. 145, *Crell, Turr. Bœhme.* Voy. 1,17) ou par *sainteté* (*Flatt, Usteri* p. 115. 120, *Fritzs. Gurlitt*). Malheureusement δικαιοσύνη ne signifie ni *bonté* (voy. 1,17) ni *véracité* ou *fidélité*, ni *sainteté* [8]; en sorte que ces interprétations pèchent par la base, n'étant point autorisées par le langage [9].

Nous arrivons donc, avec *Chrys. Aug. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Luth. Estius, Limb. Wolf, Heum. Winzer*, progr. *Heng. Mangold* p. 110, à envisager αὐτοῦ comme un gén. objectif. Ce résultat, loin de nous surprendre, doit nous paraître tout naturel, puisqu'il s'agit dans tout ce paragraphe de « la manifestation de *la justice qui vient de Dieu* » (v. 21 : δικαιοσ. θεοῦ πεφανέρωται), et que jamais Paul ni aucun écrivain sacré ne mettent l'œuvre de la rédemption en relation avec la justice (subjective) de Dieu. En conséquence δικαιοσ. θεοῦ doit signifier, comme au v. 21, « la justice qui vient de Dieu, » c.-à-d. cette justice, cette perfection morale du pécheur, qui, par le pardon de Dieu et par

[8] Gurlitt, dans un savant article (Stud. Krit. 1840, p. 956-974), cherche à établir la signification de *sainteté* pour δικαιοσύνη. Nous ne pensons pas qu'il y ait réussi (voy. notre Comm. 1843, p. 380) et l'explication qu'il donne de notre passage ne saurait être admise (voy. ibid. p. 458). Il en est de même de l'explication de *Fritzsche* (ibid. p. 455).

[9] Il faut s'expliquer sur ce qu'est la synonymie ; car c'est en l'entendant d'une manière fausse qu'on introduit des interprétations que le langage n'autorise pas. Dieu étant un et absolu, il est clair que tous ses attributs sont, en fin de compte, absolus et uns ; en sorte que si l'on applique à Dieu les mots de δικαιοσύνη, ἁγιότης, ἀγαπή, ἀλήθεια, et qu'on les prenne dans un sens absolu, on trouvera non seulement qu'ils sont parents, mais qu'ils s'unissent jusqu'à se confondre. En remontant à ce point de vue-là, il est facile, par une liaison philosophique, de retrouver dans un des mots le sens de l'autre ; de dire par ex. que δικαιοσύνη apparaît sous les formes de bonté, de sainteté, de véracité, etc. et par suite désigne tantôt l'une tantôt l'autre. Ne voit-on pas des exégètes faire δικαιοσύνη = ἀλήθεια, 3, 5, comme ici l'on veut faire δικαιοσύνη = ἀγαπὴ ou ἁγιότης, et l'on n'a jamais manqué de citations dans lesquelles on prétendait que δικαιοσύνη avait ces différentes significations. Ce point de vue philosophique ne saurait être celui de l'exégète, qui doit toujours partir du langage. Il doit poser, avant tout, que des expressions différentes indiquent des idées différentes, et si les expressions sont synonymes, que la présence d'un mot plutôt que d'un autre est la

sa foi, est déclaré juste et traité de Dieu comme tel (cf. 1,17). Voici comment le passage se présente à nous. Quant à la proposition ὃν προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον...etc., « *Christ, que Dieu avait projeté être une victime propitiatoire par la foi en son sang,* » la pensée ne doit pas se restreindre à ἱλαστήριον, mais s'étendre à ἱλαστ. διὰ τ. πίστ. ἐν τ. αὐτοῦ αἵματι, et unir les deux idées de foi en l'homme, et de propitiation ou pardon en Christ. Paul indique le moyen par lequel Dieu a montré la justice qui vient de lui : c'est par la foi en Christ et en Christ considéré comme victime propitiatoire, c.-à.-d. comme procurant, à celui qui a foi en lui, la grâce de Dieu (Dieu propice), la délivrance (ἀπολύτρωσις), le pardon des péchés. Dans la proposition διὰ τ. πάρεσιν τ. προγεγ. ἁμαρ. ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, Paul donne la raison pour laquelle Dieu a fait voir la justice qui vient de lui. C'est parce que, précédemment, il usait de patience et suspendait la punition; ce qui avait été infructueux et n'avait pas amené les hommes à la *justice*. En effet, cette manière d'user de patience a pour but, comme le dit Paul (2,4), de ramener les hommes à Dieu par

marque d'une différence dans le point de vue; en sorte que, dans ce cas encore, il doit toujours retenir le point de vue particulier, et non passer arbitrairement d'un point de vue à un autre. Ainsi, le seul fait qu'il existe des mots différents, δίκαιος, ἅγιος, ἀληθής, etc. nous indique que ces mots doivent exprimer des idées différentes : autre est la δικαιοσύνη, autre la ἁγιότης, autre l'ἀλήθεια, etc. Bien que Dieu soit en lui-même un et absolu, et que, à ce point de vue philosophique, on puisse prendre ces mots d'une manière absolue et arriver à confondre les notions qu'ils expriment, il n'en est pas moins vrai que, dans le langage ordinaire, cela ne se peut ni ne se doit faire. L'homme ne saisit cet absolu et cette unité qu'en l'envisageant sous des faces diverses, provenant des rapports différents sous lesquels ils se donnent à connaître. En conséquence, ce qu'il faut bien retenir dans ces notions, δικαιοσύνη, ἁγιότης, ἀγαπή, etc. c'est précisément ce qui les différencie les unes des autres, les points de vue divers qu'elles expriment. Quand donc elles nous paraissent employées d'une manière synonyme, nous ne devons pas poser qu'elles sont identiques, nous devons chercher, au contraire, pourquoi ce qui nous apparaît, à nous, devoir être attribué à la bonté ou à la sainteté, par ex., se trouve précisément attribué à la justice, en un mot, quel est le point de vue de l'auteur. Il demeure, en effet, toujours vrai que, si réellement l'auteur eût voulu garder le point de vue ordinaire de bonté ou de sainteté, il aurait employé, non δικαιοσύνη, mais ἀγαπή ou ἁγιότης. — Voy. par ex. 1, 17, note 2.

la repentance, et par là à la justice (la *δικαιοσύνη ἰδία*, bien entendu); mais elle a été sans effet; c'est pourquoi Dieu a usé d'un autre moyen, et a fait connaître la justice qui vient de lui, laquelle s'obtient par la foi en Christ. — Enfin, la proposition *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως* indique le résultat de cette dispensation. Seulement Paul a intercalé la réflexion *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον*, entraîné par le rapport des deux idées subjective et objective. Dieu *étant juste en soi*, doit se plaire à voir à l'unisson de sa justice toutes les créatures, *il justifie*. Il y a un trait dans ce rapprochement, et ce trait est fort naturel quand on se place à notre point de vue, c.-à-d. quand on envisage *δικαιοῦντα* comme l'idée principale, et *δίκαιον* comme ayant été provoqué par *δικαιοῦντα*. L'idée que Dieu est juste, va de soi; et Paul, parlant de la justice qui vient de Dieu, rapproche en passant la mention de la justice subjective. C'est tout naturel. Il jette un coup d'œil sur l'état subjectif (*αὐτόν*) de l'auteur de cette justice, et frappe le lecteur par l'unisson de ce qui *est* en Dieu, et de ce qui *vient* de lui. Ainsi s'est subitement introduite l'idée subjective, et s'est formé le trait, « *il est juste et justifiant.* » Remarquons que l'appendice *τὸν ἐκ πίστεως*, montre que cette idée est importante, et que *δικαιοῦντα* est bien ici le point principal.

Revenons maintenant à la construction de la phrase. Nous avons vu (v. 24) que *δικαιούμενοι* doit commencer une nouvelle phrase et se rapporter à un verbe suivant; mais voilà que le verbe manque. Que s'est-il passé? Il y a une anacolouthe. En effet, Paul avait déjà dans l'esprit le verbe auquel il rapportait *δικαιούμενοι*, lorsqu'il a commencé en disant : « *étant justifiés gratuitement, par la grâce de Dieu, au moyen du pardon qui est en Jésus-Christ,* » — mais arrivé là (cf. v. 25), il s'est jeté, à propos de Jésus-Christ, dans une incidente, qui se prolonge jusqu'au v. 26; alors, comme cela lui arrive assez souvent, il a perdu de vue la construction du point de départ, en sorte que *δικαιούμενοι* est resté en l'air. Mais quel pouvait bien être ce

verbe? en d'autres termes, quelle était l'idée à laquelle Paul avait l'intention de relier *δικαιούμενοι δωρεάν...?* Nous pensons que *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* exprime précisément cette idée; en sorte que la construction régulière aurait été : *δικαιούμενοι δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (...) *πῶς καυχώμεθα;* Entraîné par un long développement incident, Paul a oublié la forme du point de départ, mais non l'idée qu'il voulait déduire de la position nouvelle de l'homme, telle que le christianisme l'a faite, et il la présente sous la forme *ποῦ οὖν ἡ καύχησις;* Remarquons, en effet, que cette réflexion se présente comme une conclusion (*οὖν*) de ce qui a été dit, et que cette conclusion se tire, non des idées renfermées dans les v. 25. 26, mais directement du v. 24; en sorte que de fait elle doit se relier au v. 24, où Paul, dans le but de couper court à toute jactance humaine, a accumulé des détails (*δωρεάν, χάριτι, διὰ τ. ἀπολύτρ.*) propres à faire ressortir que tout est dû à la bonté de Dieu (cf. *Philippi*, p. 101), et rien au mérite de l'homme. Ainsi le développement v. 24-30, fait très bien suite au v. 23, et le v. 24, loin d'« être dégradé par cette construction, au rang de simple incidente » (cont. *Godet*) devient la tête de tout le paragraphe suivant.

℣. 27. *Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; « où donc est la* (non *la: Vulg.*) *gloriole,* » c.-à-d. qu'est-elle devenue ? Les bouches sont muettes maintenant. — *Ποῦ* est ici, comme dit *Bengel*, « particula victoriosa. » Paul cherche, pour ainsi dire, ce qui a disparu (*ποῦ*, Luc 8,25. 1 Cor. 1,20. 15,55. etc.). — *Καύχησις*, prop. l'acte de se glorifier, de tirer vanité de, d'être fier de (cf. *καυχᾶσθαι,* 5,2). En mauvaise part, *gloriole, jactance orgueilleuse*. L'article indique qu'il s'agit d'une *καύχησις* connue : c'est, non celle des hommes en général (*Fritzs. Krehl, Th. Scholt* p. 220), encore moins celle des chrétiens (*Hofm.*); mais celle des Juifs si fiers d'être le peuple de Dieu, si glorieux de leur science (2,17-20) et surtout si pleins de leur propre mérite (3,1.9. Eph. 2,9. Luc 18,11). Cela est confirmé par l'argumentation qui suit. Paul expose deux motifs pour justifier l'absence de cette gloriole; c'est 1°, que là

où tout est obtenu par la foi, il n'y a aucune raison de s'enorgueillir de ce qu'on a ou de ce qu'on est, car il n'y a aucun mérite de l'homme; — 2°, que Dieu n'est pas un Dieu appartenant exclusivement à celui-ci plutôt qu'à celui-là; il est le Dieu des païens aussi bien que des Juifs. Toute cette argumentation vise évidemment le Juif et le Juif seul [1].

L'accent avec lequel est prononcé l'interrogatif *ποῦ* dispensait de toute réponse; néanmoins Paul, voulant développer sa pensée, ajoute : *ἐξεκλείσθη*, « *elle est exclue;* » cette gloriole n'a pas sa raison d'être, il n'y a pas de place ici pour elle. Il en donne une première raison : *διὰ ποίου νόμου; τῶν ἔργων; — οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως*. La construction complète serait *διὰ ποίου νόμου (ἐξεκλείσθη); (διὰ νόμ.) τῶν ἔργων; — οὐχί, ἀλλὰ (ἐξεκλείσθη) διὰ νόμου πίστεως*. — Mais tout est abrupt, concis et témoigne de la vivacité des sentiments de Paul. *Νόμος* signifie ici, non « *loi, ordonnance,* » et moins encore « *enseignement* » (= doctrina, *Mél. Bèze, Martyr, Crell, Kop. Flatt*, etc.), mais comme en latin lex, « *loi, règle, ordre de choses* » (7,21. 9,31) et peut qualifier tout régime qu'on suit. En disant *ποίου*, Paul indique qu'il a en vue la nature même de cette loi (= par quelle espèce, quelle sorte de loi) et qu'il s'agit d'une question de principe. Il fait allusion aux deux régimes ou principes différents de la vie religieuse, le régime dit *des œuvres* ou *des œuvres de la loi*, et le régime de *la foi*. Il se demande d'abord *διὰ ποίου νόμου (ἐξεκλείσθη);* « *par quelle sorte de loi* ou *ordre de choses,* » c.-à-d. par quel principe, *cette gloriole*, cet orgueil de son propre mérite, *est-elle éliminée?* L'homme n'a que deux régimes à choisir, celui des œuvres ou celui de la foi, et Paul, pour mieux faire ressortir

[1] *Godet* fait commencer ici un nouveau paragraphe. Il pense que les v. 27-31 forment la première partie de la démonstration annoncée v. 21, dans les mots : « *la Loi et les Prophètes lui rendent témoignage.* » — Mais il saute aux yeux que ce paragraphe est le développement de l'idée : « *Où donc est la gloriole?* » Il est si loin d'être une démonstration même générale « de l'accord de la justification de la foi avec l'A. Testament » que les *ἔργα νόμου* ne désignent point d'une manière spéciale *les œuvres de la loi mosaïque*, et que le principe des œuvres est présenté *en opposition* avec le principe de la foi.

le régime de la foi, ne répond pas tout de suite *διὰ νόμου πίστεως;* il pose auparavant la question : *διὰ νόμου τῶν ἔργων;* « *Est-ce par la loi* » — non pas, « qui ordonne les œuvres » (*Meyer*, *Heng. Philip. Morison*); mais « *par la loi,* » l'ordre de choses dit *les œuvres?* ou d'une manière concise : « *Par quelle loi? les œuvres?* » Et Paul répond : *οὐχί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως,* « *non, mais par la loi* » — non pas, « la loi qui ordonne la foi » (*Mey. Heng. Philip. Morison*), car il n'y a pas de loi qui ordonne la foi; mais, « *par la loi, l'ordre de choses* dit *la foi.* » En effet, le régime des œuvres, autorise la *καύχησις,* en ce sens que celui qui fait les œuvres, peut être fier de sa propre justice et s'en glorifier; tandis que l'homme qui est juste par la foi, doit tout à Dieu, rien à lui-même; de quoi se glorifierait-il?

ỷ. 28. Paul confirme (*γάρ**) qu'elle est bien exclue par le principe de la foi, en affirmant derechef que la justice (*δικαιοσύνη*) se trouve dans la foi, indépendamment des œuvres de la loi. — *Λογίζεσθαι, croire, penser, estimer, considérer, réfléchir* (2, 3. 8, 18. Cf. 4, 3); de là, *λογιζόμεθα γάρ,* « *car nous estimons :* » Paul exprime son sentiment, et le tient pour démontré par ce qu'il a dit précédemment. — *δικαιοῦσθαι πίστει*** *ἄνθρωπον,* « *que l'homme est justifié par la foi.* » D'autres lisent, *πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον,* « que c'est par la foi que l'homme est justifié, » accentuant ainsi *πίστει.* Si l'on n'avait égard qu'à l'idée, on devrait préférer cette seconde forme, car après l'affirmation *ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως,* c'est l'idée de *πίστει* qui doit être mise en saillie. Cependant, outre que la leçon *δικαιοῦσθ. πίστει* est

* *Elz. Tisch.* 7, *Morison, Volkm.* lisent *οὖν* (B C K L P, syrr.); mais *γάρ* est admis par *Mill, Beng. Knapp. Griesb. Lachm. Scholz, Tisch. 8, Thol. Mey. Hofm. Godet* (א A D* E F G, pl. minn. it. vulg. copt. arm. etc.) — ** *Elz.* lisent *πίστει δικαιοῦσθ.* (K L P, syrr.) qui est repoussé avec raison par *Griesb. Lachm. Tisch. Mey. Heng. Philip. Morison,* pour *δικ. πίστει,* d'après א* B C D E, qq. minn. etc. Comme les mss. qui accentuent *πίστει,* portent en même temps *οὖν,* on peut croire qu'on a modifié le texte, parce qu'on ne comprenait pas la suite des idées (voy. v. 29). On faisait du v. 28 le thème d'un nouveau développement qu'on introduisait par *οὖν* (voy. *οὖν* 4, 1), le *γάρ* étant difficile à expliquer.

plus autorisée, il serait difficile d'expliquer pourquoi l'on aurait changé *πίστει δικ.* en *δικαι. πίστει,* tandis que l'inverse s'explique naturellement par le désir d'accentuer *πίστει*. De plus, il y a deux détails qui prouvent que Paul a glissé rapidement sur cette proposition sans l'accentuer, pour arriver à *ἢ Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον :* le premier, c'est qu'il a mis l'inf. au lieu d'accentuer l'affirmation en mettant *ὅτι δίκ. ἄνθρωπος;* le second, c'est que cette proposition est une incidente qui n'est pas indispensable au raisonnement : on pourrait la supprimer sans que l'argumentation fût interrompue. *Πίστει* répond à la question « comment? » — « *par la foi.* » Dat. instrumental, Hébr. 11,3.4. etc. [1]. — *χωρὶς ἔργων νόμου*, « *à part, indépendamment des ἔργα νόμου,* » c.-à-d.

[1] Des commentateurs et même des versions ont introduit l'idée de *seule* ou de *seulement*, et ce n'est pas sans raison qu'on peut blâmer la manière dont quelques-uns l'ont fait, parce que cette idée peut être introduite de deux manières fort différentes pour le sens. On peut le faire sous la forme : « l'homme est justifié *seulement* par la foi » (Bible cath. de Nuremberg, 1483: « nur durch den Glauben. » Gal. 2, 16. Trad. cath. publiée à Venise, 1546 : ma solo per la fide. Luther : allein durch den Glauben), c.-à-d. que la seule voie par laquelle l'homme puisse être réellement justifié, c'est la voie de la foi, par opposition à une autre ou à toute autre voie (voy. Calv. comm. 3, 21). Cette manière est conforme au contexte; car, si nous remontons au v. 21, où se trouve l'instruction à laquelle Paul se réfère, nous voyons qu'il s'agit, en effet. de deux voies mises en présence et comparées : l'une basée sur la foi, l'autre sur la loi et les œuvres de la loi (*ἔργ. νόμ.* ou *ἔργα*). Paul a montré que la seconde, en réalité, n'amène pas l'homme à la *δικαιοσύνη*, quoiqu'elle semble, en théorie, devoir le faire; c'est la première seule qui y conduit véritablement, en sorte qu'on doit quitter l'une des voies, pour prendre l'autre; car ce sont deux voies distinctes et complètement indépendantes l'une de l'autre. Le sens du passage n'est donc pas offensé par l'adjonction de *seulement;* cependant ce n'est pas une raison suffisante pour faire figurer dans une version une idée que l'auteur n'a pas jugé à propos d'exprimer. — On a introduit cette idée sous une autre forme, en traduisant : « l'homme est justifié par la foi *seulement* ou par la foi *seule.* » (Ainsi deux traductions italiennes : Genua, 1476. Venedig, 1538 : per la sola fide.) C'est alors opposé à la foi *jointe* à qqchose, c.-à-d. par la foi *plus les œuvres*. Cette manière est vicieuse et doit être repoussée, comme introduisant une pensée nouvelle et tout à fait étrangère au contexte. Paul ne traite pas ici la question du rapport de la foi avec les œuvres qui découlent de la foi (*ἔργα πίστεως*). Cette question est traitée par S. Jacques, et l'on a fait confusion (*Pélag.* comm.) entre deux questions et deux points de vue différents, l'un appartenant à Paul, l'autre à Jacques. — Voy. sur cette question : 2, 6.

sans qu'ils aient rien à y voir ni à y faire (voy. *χωρὶς* 3,21), et non pas, « etiamsi legis opera non afferat, ea videlicet quæ sola cognitione legis adjutus, fecerat » (*Estius*) — ni « etiamsi absint opera legis (mosaïcae) ut in gentibus fiebat » (*Grot.*) — ni « sine operibus cæremonialibus » (*Abél. Corn.-L. Scholz*), ce qui est un non-sens. *Ἔργα νόμου,* les œuvres de la loi (voy. 3,21) opp. à *πίστις*, la foi : ce sont les deux voies opposées, pour arriver à la *δικαιοσύνη* et au salut. On voit ici, par l'expression générale *ἄνθρωπον*, que *νόμος* ne désigne pas la loi mosaïque (cont. *Théod. Ambrosiaster*, *Ecum. Ps.-Ans. Corn-L. Crell*, *Grot. Hamm. Limb. Philip. Heng. Walther*, *Godet*, etc.), et que *χωρὶς ἔργων νόμου* revient au fond à *χωρὶς νόμου*, comme 3,21 [2].

℣. 29. *Ἤ*, « *ou bien,* » est une manière d'introduire une considération plus décisive encore : 2,4. 6,3. 7,1. 9,21. 11,2. 1 Cor. 6,9.19. etc. Mth. 20,15. Il ne signifie point « *ou sinon* admettez-vous que » (*Godet*). Les exégètes voient ici un nouvel argument à l'appui du v. 27, pour prouver que c'est par la foi, non par les *ἔργα νόμου* que l'homme est justifié, en faisant ressortir que si l'homme est justifié par les *ἔργα νόμ.* il en résulterait que Dieu serait seulement le Dieu des Juifs, non le Dieu des païens, puisqu'il n'a donné la Loi qu'aux Juifs ; conséquence inadmissible. Cette interprétation est inacceptable, parce que dans *ἔργα νόμου*, le mot *νόμος* ne désigne pas la loi mosaïque. Paul repousse ici un second point de vue, qui permettrait encore la *καύχησις* aux Juifs. En effet, elle peut naître, ou des œuvres de la loi qui rendent l'homme orgueilleux de son mérite propre, ou de ce que l'homme est spécialement privilégié de Dieu. Après avoir repoussé la *καύχησις* sous la première forme, parce que la justification par la foi exclut toute gloriole du propre mérite, et avoir terminé par l'affirmation, « car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi, » Paul la repousse sous la seconde forme, en déclarant qu'il n'y a point

[2] On a cherché à opposer ici l'enseignement de Jacques à celui de Paul : à tort (voy. 4, 3, note 3).

de privilégié (de même *Krehl*, *Hengel*), Dieu étant le Dieu du païen comme du Juif, et les justifiant tous deux par le même moyen. — *Ἰουδαίων ὁ θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ καὶ ἐθνῶν,* « *Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? N'est-il pas aussi le Dieu des gentils? — Oui, il est aussi le Dieu des gentils.* » La forme grammaticale est contestée : les uns sous-entendent simplement *ἐστί*, Dieu appartient-il seulement aux Juifs? (*εἶναι*, gén. appartenir à, Gal. 3, 20); les autres n'y voient, et avec raison, qu'une brachylogie (Luc 20, 38, cf. Mth. 22, 32. 1 Cor. 14, 33).

ỷ. 30. *Ἐπείπερ* * *εἷς ὁ θεὸς*, scil. *ἐστι* « *puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu.* » *Περ* indique en général que c'est chose convenue, admise ou tout au moins prétendue : *ἐπείπερ* indique que c'est un fait admis et reconnu, « *puisque* » = quoniam — *εἷς* est jeté en avant, comme exprimant l'idée importante : c'est parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'il est pour tous les hommes, et qu'il les justifie tous de la même manière. — *ὃς δικαιώσει*, « *qui justifiera*, » tiendra pour juste et traitera comme tel (voy. 1,17). Le futur a peu d'importance, car 3,24 : *δικαιούμενοι*, voilà le présent; 5,1 : *δικαιωθέντες*, voilà le passé. Si Paul avait mis le présent (*δικαιοῖ*) il aurait parlé de la chose, abstraction faite du temps; en mettant le futur, il envisage le fait dans sa réalisation historique (voy. 3,20 : *δικαιωθήσεται*). — *περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ πίστεως : Περιτομή* et *ἀκροβυστία*, abstr. pour concret. Pourquoi Paul ne dit-il pas le Juif et le gentil, comme v. 29, et les désigne-t-il par les catégories de *circoncision* et de *prépuce?* N'est-ce pas une manière fine de dire que la circoncision et l'incirconcision n'y font rien, ne sont plus rien? Adieu le privilège ! — *ἐκ πίστεως* envisage la foi comme *principe* par opp. au principe des *ἔργα νόμ.* qui était le principe chéri tout particulièrement des Juifs; aussi *πίστεως* n'est-il pas déterminé. *Διὰ*

* *Lachm. Tisch.* 8 lisent *εἴπερ*, « s'il est vrai, comme on en convient, » d'après ℵ* A B C, qques minn. etc. contrairement à D* E F G K L P, minn. it. vulg. etc. qui lisent *ἐπείπερ*, « puisqu'il est vrai, comme on en convient » : c'est une correction alexandrine provenant de ce que *ἐπείπερ* est un *ἅπαξ λεγόμενον*.

τῆς πίστεως, envisage la foi comme *moyen*, aussi est-elle déterminée par l'article, c'est la foi en Jésus-Christ (voy. 1,17).

Digression. — La foi n'annule pas la Loi, elle la confirme.

III, 31 — IV, 25.

ỳ. 31. Paul a démontré (1,18-3,20) que l'homme ne saurait arriver à la justice par la voie des œuvres de la loi, et il a annoncé (3,21-23) la grande vérité évangélique, que la justice — et dans ce cas, c'est une justice qui vient de Dieu — s'obtient par la foi en Jésus-Christ, qu'elle est pour tous ceux qui ont foi, sans distinction de païens ni de Juifs, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, du bonheur éternel.

Partant de là, et accentuant l'absence de tout mérite de l'homme, en relevant qu'on est justifié gratuitement, par la grâce de Dieu, moyennant le pardon qui est en Jésus-Christ, que Dieu s'est proposé... etc., Paul s'écrie — et cela en regard des Juifs si dédaigneux des païens et si fiers de leurs privilèges et de leur mérite — « où est la gloriole ? » Et il répond : « Elle est exclue, » montrant qu'en effet 1°, il n'y a point de mérite personnel : on est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi (v. 27.28) ; 2°, qu'il n'y a plus de peuple privilégié : le Dieu des Juifs est aussi le Dieu des gentils, « puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu qui justifiera par la foi le circoncis et l'incirconcis. »

La conclusion paraît évidente : « La foi annule donc la loi du Juif. » Paul va au-devant de cette conclusion et s'explique, car il a déjà dit en parlant de la révélation de la justice qui vient de Dieu par la foi, *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν*, v. 21. Loin d'être « un point final apposé à tout le passage v. 21-30 » (cont. *Godet*, p. 357), le v. 31 est, au contraire, la tête de tout le développement du ch. IV.

Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; « *infirmons-nous, an-*

nulons-nous (*καταργεῖν*, 3,3) *donc la Loi par la foi ?* » la renversons-nous? Il s'agit évidemment ici de la *Loi* dans l'A. T. Paul n'a pas même besoin de mettre l'article, car s'étant tourné du côté du Juif, il n'y a pas lieu de douter que ce soit sa loi qu'il ait en vue. Cependant quelques commentateurs (*Bèze, Klee, Baur* p. 578, *Heng. Th. Schott* p. 222, *Morison, Hofm.*), poussés vraisemblablement par la pensée que la foi abroge certainement la Loi juive, ont cru qu'il s'agissait ici de *la loi* en général, et que Paul, allant au-devant d'une objection morale, se demandait tout à coup, si, par le fait que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi, il n'en résultait pas une annulation de la loi morale pour le chrétien, l'antinomisme. Cette pensée est tout à fait étrangère au contexte, qu'elle interrompt ; d'ailleurs l'objection serait trop grave, pour admettre que Paul, après l'avoir soulevée, se contentât d'une dénégation pour toute réponse : ce n'est pas dans ses habitudes. — A cette question, « *annulons-nous donc la Loi par la foi ?* » Paul répond : *Μὴ γένοιτο* (voy. 3,4) *ἀλλὰ Νόμον ἱστάνομεν**, « *certainement pas ; mais nous confirmons* (*ἱστάν.* Gen. 26,3. Deut. 8,18) ou *établissons* (*ἱστ.* opp. *ἀναιρεῖν*, Hébr. 10,9) *la Loi.* » En quel sens Paul l'entend-il ? Cette question est d'autant plus intéressante, qu'il est certain que la foi abroge en réalité la Loi, puisqu'elle est une voie de justice et de salut, non seulement indépendante de la Loi, mais de fait s'y substituant : le christianisme est la fin du judaïsme (cf. 10,4. 2 Cor. 3,15). Personne ne le sait mieux que Paul, qui a lutté constamment contre les judaïsants qui voulaient subordonner la foi aux observances de la Loi, et s'il prétend que « la foi n'annule pas la Loi, » nous pouvons déjà présumer que c'est dans le sens de ce qu'il a dit plus haut, comme *témoignage rendu par la Loi et les Prophètes* (*μαρτυρουμένη ὑπὸ τ. Νόμ. καὶ τῶν Προφητῶν,* v. 21) au principe de la justice par la foi. Mais,

* *Elz. Beng. Griesb. Fritzs.* lisent *ἱστῶμεν*, de *ἱστάω* (Voy. Winer Gr. p. 71) ; mais *ἱστάνομεν* est beaucoup mieux documenté, et admis par *Lachm. Tisch. Mey. Morison, Volkm. Godet.*

pour ne pas nous égarer dans cette question, il faut lire le chap. IV, qui n'est que le développement de la thèse que Paul pose ici. Cette liaison avec le chap. IV a été reconnue de *Théod. Pél. Seml. Rosenm. Kop. Scholz, Reiche, De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Ewald, B.-Weiss* p. 333, *Reuss;* toutefois la plupart des commentateurs (*Orig. Chrys. Erasm. Zwingli, Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Crell, Grot. Przypt. Flatt, Thol. Rück. Kœlln, Glœckl. Olsh. Hodge, Philip. Lange, Maunoury,* comme *Bèze, Klee, Baur, Hengel, Th. Schott, Morison, Hofmann*) s'y refusent et prétendent que Paul, après avoir soulevé l'objection, se borne à une dénégation, sans développer sur ce point sa pensée [1]. Mais, comme nous l'avons dit, ce procédé est contraire aux habitudes de Paul, et cette rupture se

[1] Ces commentateurs ont donc cherché à combler la lacune laissée, à leurs yeux, par Paul; mais ils n'ont pu s'entendre par suite des aspects divers sous lesquels on peut envisager les rapports de la Loi et de la foi. La plupart (*Ps.-Ans. Calv. Crell, Przypt. Beng. Flatt, Rück. Philippi*) s'attachent *au point de vue moral*, qui leur paraît se relier au contexte. La doctrine que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi, paraît abolir la loi (mosaïque) et ouvrir la porte à un antinomisme funeste. Paul le nie (cf. Mth. 5, 17) et ces commentateurs nous en donnent la raison, c'est que la foi produit par l'amour une obéissance qui est le πλήρωμα νόμου, 13, 10. Quelques-uns même (*Calv. Philip.*) y joignent *le point de vue cérémoniel*, en ce sens que les cérémonies de la Loi recouvrent de hautes idées morales que la foi réalise. — D'autres s'en tiennent au *but final* de la Loi : la Loi juive a pour but final de sauver (*Chrys. Dam. Œcum. Théoph.*) ou du moins d'amener à la justice (*Orig. Aug. Zwingl. Estius, Corn.-L. Maunoury*)*;* ce but, elle ne le réalise point; mais la foi produit la justice, elle sauve. La foi donc, en accomplissant le but final de la Loi, la confirme. — D'autres y voient *l'élément prophétique* réalisé dans le christianisme: dès l'origine, la Loi et les Prophètes ont prophétisé ce qui tient à la foi (*Théod. Thol.*) ou au Christ (*Orig.*) ou à tous les deux (*Grot.*). — *Olshausen* s'attache à *l'élément de justice :* « L'Evangile confirme la Loi, parce qu'il est la manifestation la plus élevée du sérieux de Dieu et de sa rigueur. Le péché ne paraît nulle part plus redoutable que sur Golgotha, où Dieu n'a pas épargné pour nous son propre Fils. » — *Ambrosiaster, Reiche, Kœlln. Reuss* Th. Ch. p. 52, considèrent la réalisation à un point de vue plus général : « L'A. T. est une institution préparatoire du christianisme, de sorte que celui-ci n'est que l'apparition de ce que la Loi promettait et portait en son sein; il est l'accomplissement, comme le fruit est l'accomplissement de la fleur. » Tous ces points de vue plus ou moins justes ont le grand tort de n'être pas le point de vue de Paul dans notre passage.

justifie d'autant moins, que les idées développées dans le ch. IV, sont de fait la réponse à l'objection.

Voici ce développement. Pour prouver qu'il n'annule pas la Loi par la foi, qu'il l'établit, au contraire, Paul s'en va droit à l'A. T. Il s'attache à Abraham avec qui Dieu a traité l'alliance, l'alliance de la circoncision, et qui reçut la promesse des bénédictions à venir, pour lui et pour sa postérité, promesse à laquelle s'attend Israël et dont il pense devoir hériter en tant qu'enfant d'Abraham. Il montre qu'aux termes mêmes de la Loi, 1° *Abraham a dû sa justice, non à ses œuvres, mais à sa foi : c'est une grâce.* David lui-même célèbre le bonheur du pécheur ainsi justifié (v. 1-8). 2° *Cette justice est pour l'incirconcis et pour le circoncis qui ont la foi :* ainsi Abraham est *le père de tous ceux qui*, circoncis ou incirconcis, *ont la foi comme lui* (v. 9-12). 3° Bien mieux ! la promesse messianique d'être héritier du monde, faite à Abraham et à sa postérité, est due, non aux œuvres, mais à la foi d'Abraham, et si l'on devait en obtenir la réalisation par la loi, la promesse serait rendue nulle, irréalisable (v. 13-15). C'est donc par la foi qu'on est héritier : de cette manière, la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham, c.-à-d. à tous les circoncis ou incirconcis qui ont la foi, et cette parole de Dieu se réalise : « Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations » (v. 16-17). Paul termine par une peinture de la foi d'Abraham, qu'il propose aux chrétiens comme modèle.

Quand on considère ce développement, on voit que les deux premières thèses (v. 1-8 et 9-12) ne sont autre chose que la doctrine évangélique de *la justice par la foi pour l'incirconcis et pour le circoncis* (3, 21-26. 3, 30) enseignée par l'A. Testament lui-même à propos d'Abraham. Cela étant, on ne peut pas dire que la foi soit subversive de la Loi : *la Loi*, au contraire, *rend témoignage à la foi* (3,21) puisque le principe de la foi est professé par la Loi elle-même, qui pose, pour Abraham, la foi comme voie de justice ainsi qu'une paternité spirituelle par la foi. Bien loin d'annuler la Loi, la foi la confirme donc, puisqu'elle ne fait

que reproduire l'enseignement qui est à sa base. Elle la confirme même si bien, que la bénédiction promise à Abraham pour lui et pour sa postérité, c.-à-d. la bénédiction messianique d'hériter du monde, ne peut être réalisée et obtenue que par le principe de la foi, et que c'est ainsi que se réalise cette parole : « Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations [1]. »

Littérature : *G. Seyleri* dissertatio exeget. in ep. P. ad Rom. c. 4. Halæ 1824. — *Kraussold*, Rom. 4, 1. 2 dans Stud. u. Krit. 1842, p. 783 — et les observations de *Spohn*, ibid. 1843, p. 429.

IV, 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν Ἀβραὰμ τὸν πατέρα[2] ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;* forme une seule interrogation, non deux (*τί οὖν; Ernesti; τί οὖν ἐροῦμεν; Zwingl. Turr. Leclerc, Wetst.*, etc. *Heng. Hofm.* Schriftb. II, 68). Pourquoi, en effet, sous-entendre un régime (*δικαιοσ ύνην τ. θεοῦ, Grot. Heng.*) après *εὑρηκέναι*, quand *τί* est ce régime tout exprimé ? D'ailleurs la seconde interrogation avec son inf. n'aurait pas la forme que ces propositions affectent en pareil cas : 6,1.15. 7,7. 8,31. 9,14.30. « *Que dirons-nous qu'Abraham notre père* — le père de notre race, à qui remontent toutes les bénédictions dont nous avons été les objets — *a trouvé,* » c.-à-d. obtenu (voy. *Grimm*. Dict.). Paul parle ici au seul point de vue de la *δικαιοσύνη*, et quand il dit « *notre père,* » le père de notre race, les considérations qu'il présente, quoique s'adressant à tous ses lecteurs, touchent particulière-

[1] On pourrait se demander quel rôle Paul assigne alors à la Loi. Il s'explique sur ce point dans Gal. 3, 19 sqq. et il enseigne qu'elle a eu un rôle éducatif et temporaire en vue même d'amener à la foi en Christ.

[2] *Griesb.* tient seulement pour probable, *Lachm. Tisch.* 8, *Volkm.* admettent *εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν προπατέρα ἡμῶν*, d'après ℵ A C D E F G, qq. minn. it. vulg. copt. arm. éth. plus. Pères. C'est un déplacement tendant à faciliter le sens de *κατὰ σάρκα* en rattachant ces mots à *προπατέρα ἡμ.* selon l'interprétation ordinaire des Pères. — Quant à *προπατέρα* (ℵ* A B C, qq. minn. syr.-psh. copt. arm. éth.) approuvé par *Griesb.* et admis par *Lachm. Tisch.* 8, *Volkm. Godet*, nous le rejetons, parce qu'il n'a guère pour lui que les mss. alex. et que cette expression inconnue à l'A. et au N. T. n'a été usitée que plus tard chez les Pères grecs : c'est une glose tendant à mettre en relief la position supérieure d'Abraham pour donner plus d'autorité à l'argument.

ment ceux d'entre eux qui sont de la race d'Abraham. — *κατὰ σάρκα* : *Orig. Chrys. Pél. Ambrosiast. Ecum. Théoph. Erasm. Calv. Bèze, Estius, Crell, Grot. Limb. Hofm.* lient ces mots à *πατέρα*, « notre père selon la chair » (comme *συγγ. κατὰ σάρκα*, 9,3. *Ἰσρ. κατὰ σάρκα,* 1 Cor. 10,18). Mais, outre que ce détail n'ajoute rien à *πατ. ἡμῶν*, qui s'entend déjà matériellement, il est en dehors du contexte, car il ne s'agit pas seulement de savoir *ce* qu'il a obtenu (la *δικαιοσύνη* ou autre chose), mais *comment* il l'a obtenu, si c'est par les œuvres ou par la foi. *Κατὰ σάρκα* se lie donc à *εὑρηκέναι*; mais que signifie-t-il? — *Σάρξ* pp. la chair, l'étoffe du corps, sans aucun point de vue accessoire (voy. 1, 3). Comme *κατὰ σάρκα* est le *comment* de *εὑρηκέναι*, la prép. *κατά* doit signifier *par ;* elle indique que *la chair* est non seulement la cause (*ἐκ*) de l'avantage obtenu, mais que cet avantage a comme une mesure, une proportion dans *σάρκα* : ce qui suppose un certain mérite, comme dans tout *ἔργον* (voy. *κατά*, 2, 5). De là, « que dirons-nous qu'Abraham notre père *a obtenu par la chair?* » Le sens de cette proposition est obscur, parce que l'expression « par la chair » est vague et indéterminée. Cependant si nous remarquons qu'elle a pour correspondant au v. 2, *ἐξ ἔργων* (= *ἐξ ἔργων νόμου* opp. à *πίστις*) et que, parmi ces *ἔργα* ou *ἔργα νόμου*, les Juifs donnaient une importance extrême, fondamentale, à l'œuvre de la circoncision — ce qui ressort déjà de 2,25-29, et ce que laissent clairement apercevoir les expressions *περιτομή* et *ἀκροβυστία* reparaissant 3,31, ainsi que le développement même du chap. IV, où la circoncision est envisagée et réduite à sa juste valeur (v. 9-12), — il en résulte que l'expression *κατὰ σάρκα* s'éclaircit par l'allusion même. On comprend qu'au lieu de dire : « Que dirons-nous qu'Abraham, notre père, *a obtenu* (*ἐξ ἔργων* ou *ἐξ ἔργ. νόμου*) *par les œuvres,* » par le principe des œuvres (opp. à celui de la foi), ce qui était la forme directe et claire, il ait été instinctivement entraîné, par sa préoccupation même, à dire « *par la chair.* »

Les commentateurs s'accordent à dire que *κατὰ σάρκα* revient à

« *selon l'homme, à la manière humaine;* » mais ils sont en plein désaccord sur la manière d'y arriver, et donnent de *σάρξ* des explications impossibles. *a*) Les uns font simplement de *σάρξ* le synonyme de *ἄνθρωπος*, de là *κατὰ σάρκα = κατ' ἄνθρωπον,* selon l'homme, à la manière humaine, c.-à-d. « à la manière dont les hommes jugent » (*Leclerc*); « en gagnant par son travail = par son mérite » (*Kœlln. De W.*) = propriis viribus (*Grot. Walther, Godet*). — *b*) D'autres envisagent *σάρξ* comme désignant figurément des mérites résultant d'œuvres extérieures, légales, Gal. 3, 3. Phil. 3,4. De là *κατὰ σάρκα*, « par tous les avantages extérieurs d'Abraham, toutes ses œuvres » (*Flatt, Olsh. Hodge, Reuss*) et principalement (*Wettst. Scholz, Rück.*) ou même seulement « la circoncision » (*Kop : κατὰ σάρκα = διὰ τῆς ἐν σάρκι περιτομῆς*). — *c*) D'autres envisagent *κατὰ σάρκα*, comme s'il était opp. à *κατὰ χάριν* (*Reiche*), ou à *κατὰ πνεῦμα* (*Thol. Mey. Fritzs. Krehl, Heng.*) ce que rien n'autorise ici; puis ils font de *σάρξ* la caractéristique de l'humain opp. au divin, et le commentent plus ou moins diversement, de manière à lui faire signifier « par des œuvres qui sont des produits tout humains, » c.-à-d. par les œuvres, par son mérite propre.

Examinons maintenant comment ce v. se lie à ce qui précède, en d'autres termes, quel est le sens de *οὖν*. Le premier qui s'offre est celui de « *donc* » indiquant une conclusion tirée de ce qui précède, et ainsi l'entendent, en général, ceux qui ont rompu la liaison de ce v. avec le v. 31; ils sont obligés de reprendre le fil interrompu et de rattacher *οὖν* au v. 27 ou au v. 28, ou au parag. 21-31, ou à quelque partie spéciale de ce paragraphe. A les entendre, Paul illustrerait par un exemple tiré de la Loi elle-même la vérité du principe de la justice par la foi. Mais quand on considère la grandeur du développement, et les détails dans lesquels Paul entre, non seulement sur la justice par la foi, mais encore sur la foi comme condition d'être héritier et postérité d'Abraham, on s'aperçoit qu'il s'agit d'autre chose que de donner un exemple même illustre, en la personne d'Abraham; que c'est bien la

thèse du v. 31 qui est en cause. Cela étant, *οὖν* ne peut pas être le « *donc* » de conclusion, parce qu'il est bien évident que, loin de *conclure de ce qui précède* (3,31) qu'Abraham n'a rien obtenu par la chair, Paul pose, au contraire, *en preuve de ce qui précède*, qu'Abraham n'a rien obtenu par la chair. *Οὖν* a un sens introductif (*Olsh. Krehl*); il sert à continuer le récit ou l'argumentation, en indiquant toutefois que c'est la suite de ce qui vient d'être dit. Mth. 22, 21, comp. Luc 20, 25, *οὖν* = *τοίνυν*. Rom. 4,9 : « Ce bonheur *donc* est-il... » ou, « *eh bien!* ce bonheur est-il... » c.-à-d. eh bien! ce bonheur, puisque bonheur il y a, est-il... 4,20 : Comment *donc* lui fut-il imputé? ou, *eh bien!* comment lui fut-il imputé? c.-à-d. eh bien! puisqu'il lui fut imputé, comment lui...? De même : « Que dirons-nous *donc* qu'Abrah. notre père a obtenu... » ou, « *eh bien!* que dirons-nous qu'Abraham...? » c.-à-d. Eh bien! puisque, selon nous, la foi n'annule pas la Loi, mais la confirme, que dirons-nous qu'Abraham?... Paul aurait pu — et selon *Thol. Morison, Heng. Godet*, etc. il aurait dû — mettre la conjonction *γάρ*. C'eût été logiquement plus clair, mais moins vif. S'il a préféré l'impulsif *οὖν*, « *eh bien! donc*, » qui va aussi très bien, parce qu'il s'agit d'introduire un développement où la négative précède l'affirmative, qui pourrait y trouver à redire?

ỳ. 2. Au lieu de répondre directement à la question, Paul y rattache immédiatement une explication (*γάρ*) tendant à montrer que l'interrogation appelle en réalité une réponse négative. *Εἰ*, ind. pose le fait comme certain, reconnu ou admis : *si* = *s'il est vrai que, si l'on admet que* (*Calv. Olsh. Hodge, Mey. Fritzs.*, etc). S'il s'agissait d'une supposition, *si* = *supposé que*, (*Flatt, Rück. Reiche, Kœlln. Glœckl. Godet*, etc.), il faudrait *ἐάν*, *ἄν* ou *ἤν*, subj. — *Ἀβραὰμ ἐδικαιώθη* : Paul particularise ce qu'il avait dit d'une manière générale par l'expression *τί εὕρηκε*, v. 1. « *S'il est vrai qu'Abraham a été justifié*, » c.-à-d. tenu pour juste et traité comme tel : c'est le fait reconnu de Paul et de tous les Juifs ; mais il faut savoir si cette *δικαιοσύνη* d'Abr. est une

δικαιοσύνη ἐξ ἔργων — partant *ἴδια* ou *ἀνθρώπου* — ou une *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, par conséquent *ἐκ θεοῦ* : voilà la question. — *ἐξ ἔργων* remplace le *κατὰ σάρκα* du v. 1. Paul rentre ainsi dans la forme que le thème 3,31 demandait, et s'en tient au principe. Il dit, non *ἐκ τῶν ἔργων* « par *ses* œuvres, » mais *ἐξ ἔργων* « par *les* œuvres, » c.-à-d. par le principe des œuvres, des *ἔργ. νόμ.* opp. à *ἐκ πίστεως* « *par la foi*, » par le principe de la foi. — *Καύχημα* (de *καυχᾶσθαι*, 5,2), objet ou sujet de gloire, de glorification; 1 Cor. 9,15. Phil. 1,26. 2,16. Judith 15,9, etc. De là, « *s'il est vrai qu'Abraham a été justifié*, c.-à-d. tenu pour juste et traité comme tel *par les œuvres*, c.-à-d. par le principe des œuvres — et les Juifs le croyaient (voy. Philon, de Abrahamo; cf. *Schneckenburg*, Stud. Krit. 1833, p. 135-136) — *il a sujet de se glorifier*. » En effet, ne devant sa justice qu'à ses œuvres, il a sujet d'en être glorieux, puisqu'il a obtenu par son propre mérite cette justice, que tant d'hommes recherchent et à laquelle ils ne peuvent atteindre. — *ἀλλὰ οὐ πρὸς* θεόν* scil. *ἔχει καύχημα* « *mais* — car il y a ici un « mais » — *il ne l'a pas devant Dieu*. » *Πρός*, acc. *relativement à*, *par rapport à*, Luc 20,19. Hébr. 1,7. Rom. 10,21. 15,17. Hébr. 2,17. 5,1. — La suite des idées a été singulièrement tourmentée par les exégètes (voy. notre Comm. 1843, p. 498); pourtant elle est simple. Paul se dit : « *Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre père, a obtenu par la chair?* » c.-à-d. par les œuvres. Question délicate, surtout quand on réfléchit en quelle estime la nation juive tenait le patriarche. Répondre directement par une négative serait s'exposer à outrepasser la vérité, parce que cette négative serait trop générale et absolue, et elle heurterait le sentiment national juif, qui ne la comprendrait pas. Paul le sent, et au lieu de répondre directement, il attache à la question même une explication, qui donne à sa pensée la précision voulue : « *Que dirons-nous donc qu'Abraham, notre*

* Ainsi lisent *Lachm. Tisch.* d'après א A B C D* F G, etc. *Elz.* ajoutent *τόν* qui est moins bien documenté (E K L P minn. etc.) : correction grammaticale.

père, a obtenu par la chair? car s'il est vrai qu'Abraham a été justifié par les œuvres, c.-à-d. qu'il doit sa justice à son mérite propre, *il a sujet d'en être glorieux.* » Par cette explication, Paul montre qu'il ne veut rabaisser en rien les mérites d'Abraham, si hautement célébrés par les Juifs, et qui sont bien réels à ses yeux quand on le compare aux autres hommes; il se contente seulement, sur le point qu'il vient de bien particulariser et de ténoriser (celui de l'origine de la justice d'Abraham), de mettre un « *mais* » et d'affirmer, qu'en tout cas, Abraham ne saurait se glorifier de sa justice devant Dieu, ce qui est le point important, le principe en question; et il s'appuie immédiatement de l'Ecriture, qui, elle, attribue la justice du patriarche à sa foi, non à ses œuvres. De là, « *mais* — en tout cas — *il ne l'a pas devant Dieu...* »

ỳ. 3. *τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει;* « *car que dit l'Ecriture?* » — *ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην:* citation de Gen. 15,6, conforme aux LXX, à l'exception de *δέ* remplaçant *καί*. Ce trait est tiré de cette circonstance de la vie d'Abraham, dans laquelle Dieu promit un fils à sa vieillesse, et lui dit en lui montrant les étoiles du firmament : Ainsi sera ta postérité. « *Abraham eut foi en Dieu,* » c.-à-d. eut en lui une confiance absolue (voy. 4,22) *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην:* la *δικαιοσύνη* peut être obtenue par des voies différentes, mais le mot lui-même n'a qu'un sens, *la justice;* il désigne cet état de « perfection morale » ensuite duquel l'homme est selon la volonté de Dieu et peut obtenir ses bénédictions et ses grâces (voy. 1, 17). Quant à *λογίζεσθαι*, on dit : 1° *λογίζεσθαί τινι τι*, *porter en compte, imputer qchose à qq.*, c.-à-d. le tenir pour... et le traiter comme tel; Ps. 32,2 : *μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν*, « heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son crime, » c.-à-d. que le Seigneur ne considère pas, ne tient pas pour criminel et ne traite pas comme tel, à qui le Seigneur pardonne son crime (= *ᾧ ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι*). 2 Sam. 19,19 : *μὴ δὴ λογισάσθω ὁ κύριός μου ἀνομίαι*, « ne n'impute pas

mon crime, » c.-à-d. ne me tiens pas pour criminel et ne me traite pas comme tel, pardonne-moi mon crime (= *μὴ μνησθῇς ὅσα ἠδίκησεν ὁ παῖς σου*) 2 Cor. 5,19 : *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν*, « ne leur imputant pas leurs transgressions, » c.-à-d. ne les considérant pas comme transgresseurs et ne les traitant pas comme tels, quoiqu'ils le fussent ; leur pardonnant leurs transgressions [1]. Au passif, *être porté en compte*, *être imputé*, Lév. 17,4: *λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ αἷμα*, « ce sang, ce meurtre sera imputé à cet homme, » c.-à-d. on le tiendra pour meurtrier et on le traitera comme tel ; il est meurtrier aux yeux de la loi. Lév. 7,18 : *ἐὰν δὲ φαγὼν φαγῇ ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τῶν εἰρηνικῶν αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ... οὐ λογισθήσεται αὐτῷ· μίασμά ἐστιν*, « on ne lui portera pas en compte son sacrifice de prospérité, » c.-à-d. Dieu ne le tiendra pas pour lui en avoir offert un. 2 Tim. 4, 16 : *μὴ αὐτοῖς λογισθείη*, « qu'on ne le leur porte pas en compte, » que cela ne leur soit pas imputé, c.-à-d. que cela leur soit pardonné. — 2° *λογίζεσθαι τι* ou *τινα εἴς τι*, ***considérer comme***, ***tenir pour***. C'est prop. considérer une personne ou une chose comme si elle était, non ce qu'elle est, mais autre chose, soit qu'on se trompe dans son jugement (1Sam. 1,13), soit que la chose joue pour qq. le rôle d'une chose qu'elle n'est pas en soi, et soit en conséquence considérée comme telle ; Job 41,23. Esaïe 29,17. 32,15. 40,17, etc. (voy. 2,26). Au passif, ***être considéré comme***, ***être tenu pour*** (= *λογισθῆναι ὡς*, Ps. 44,23, comp. Rom. 8,36). — 3° *λογίζεσθαί τι τινι εἴς τι*, imputer qch. à qq. à... C'est le sens de l'hébreu dans notre passage, « ***il lui imputa cela à justice***, » c.-à-d. à cause de cela, il le considéra comme juste, il le tient pour juste et le traita comme tel. La forme grecque paraît n'être usitée qu'au passif ; de là la traduction *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* (le sujet c'est *τὸ πίστευσαι τῷ θεῷ* = *ἡ πίστις αὐτοῦ* v. 9), *ce lui fut imputé à justice*, c.-à-d.

[1] Il a le même sens que *ἱστάναι*, Act. 7, 60 : *Κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*, Seigneur, ne leur *compte* pas ce crime, c.-à-d. ne le leur porte pas en compte, pardonne-le-leur. *Ἱστάναι*, ***peser***, ***compter***, Mth. 26, 15.

que le fait d'avoir eu foi en Dieu fut cause que Dieu le considéra comme juste, le tint pour juste et le traita comme tel. Ps. 104, 31. 1 Macc. 2,52 [2]. On trouve encore la même expression, mais sans *εἰς*, Job 31,28 : *καὶ τοῦτό μοι ἄρα ἀνομία λογισθείη μεγάλη*, « et cela m'eût été imputé à grand crime, » c.-à-d. j'aurais été considéré à cause de cela comme un grand coupable, j'aurais été tenu pour un grand criminel : ce qui aurait été effectivement. De ces développements ressort clairement le sens de *λογίζεσθαι*, *imputer*, c'est *considérer comme*, *tenir pour*. Ce v. n'affirme rien de positif sur l'état réel de l'individu, si, par ex. il est réellement coupable ou non, juste ou non, etc.; il déclare seulement qu'aux yeux de telle personne, il est cela, qu'elle le considère comme, le tient pour tel. C'est le contexte qui, dans les différents cas, indique ce qu'il en est réellement de la personne ou de la chose. De là, « *car que dit l'Ecriture?* » — « *Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice*, » c.-à-d. que le fait d'avoir eu foi en Dieu, en pareille circonstance, fut aux yeux de Dieu si important, par suite des sentiments qu'il révélait dans le patriarche, qu'il en tint Abraham pour juste : Abraham fut à ses yeux *δίκαιος*, et il fut traité de Dieu comme tel.

Le sens du passage une fois déterminé, voyons quelle relation cette déclaration de l'A. T. soutient avec l'enseignement de Paul sur la foi et sur les œuvres, pour savoir si ce jugement de *Rückert* est recevable : « Paul, s'en tenant seulement aux mots *πιστεύειν* et *δικαιοσύνη*, se sert abusivement du passage pour son but, comme si Dieu avait attribué à Abraham pour sa foi, la *δικαιοσύνη* que dans le N. T. reçoit de Dieu celui qui a foi en Christ. »

[2] 1 Macc. 2, 52: *Ἀβρ. οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστὸς, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*; « Abr. ne se montra-t-il pas fidèle, quand il fut mis à l'épreuve, et cela (cette fidélité qu'il avait montrée) ne le fit-il pas tenir pour juste, considérer comme juste? » Ps. 104, 31 : *καὶ ἔστη Φινεὲς καὶ ἐξιλάσατο, καὶ ἐκόπασεν ἡ θραῦσις, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, εἰς γενεὰν ἕως τοῦ αἰῶνος*, « Phinée se leva et fit l'expiation : la plaie cessa, et cela (= cette conduite) lui fut imputée à justice de génération en génération, » c.-à-d. à cause de cela toutes les générations le considérèrent comme un homme juste.

Nous avons vu que Paul compare deux voies pour arriver à la *δικαιοσύνη*. L'une repose sur la *νόμος* et les *ἔργα νόμου*, ou d'une manière absolue sur les *ἔργα;* l'autre, sur la *πίστις*. Dans la première, les *ἔργα νόμου* sont le résultat de la *νόμος* qui les exige : l'homme obéit et ces *ἔργα* sont des *ἔργα νόμου*. Dans la seconde, les *ἔργα* sont le résultat de la *πίστις* qui les inspire plutôt qu'elle ne les ordonne : ce sont des *ἔργα πίστεως*. Ces deux voies ont des bases toutes différentes et sont indépendantes l'une de l'autre. Paul, dans ce point de vue, enseigne que, bien que la voie *νόμος* mène à la *δικαιοσύνη* l'homme qui s'y conforme réellement et en fait les *ἔργα,* cependant l'expérience montre que l'homme, en fait, ne s'y conforme pas, ensorte que, en réalité aucun homme n'arrive à la *δικαιοσύνη* par cette voie. En conséquence, il presse tout homme de quitter cette voie pour l'autre, de changer la base des rapports qui le lient à Dieu (la loi) pour en prendre une tout autre (la grâce) au moyen de laquelle il arrivera réellement à son but, la *δικαιοσύνη*. — Maintenant, poursuivant ce point de vue, et voulant montrer que *la foi ne renverse pas la Loi*, l'A. T., *mais la confirme*, Paul commence sa démonstration en recherchant comment Abraham, ce père dont les Juifs exaltent si haut les vertus, a obtenu la *δικαιοσύνη,* a été tenu de Dieu pour *δίκαιος,* si c'est par la voie *des œuvres*, en ayant uniquement la loi devant les yeux et en s'efforçant d'y conformer sa vie, ou par la voie *de la foi*, en se confiant sans réserve par l'abandon du cœur en la grâce de Dieu. Pour cela, il prend la déclaration de l'Ecriture : « Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice. » Plus de doute que l'A. T. lui-même ne rattache la *δικαιοσύνη* d'Abraham, non aux œuvres (*ἔργα νόμου*), mais à la foi [3]. Nous ne saurions donc voir, comme

[3] On n'a pas manqué de mettre en présence Paul et Jacques. A l'affirmation : « Nous estimons que l'homme est *justifié par la foi*, *indépendamment des œuvres de la loi* » (3, 28), on oppose la parole de Jacques : « Vous voyez que *c'est par les œuvres que l'homme est justifié*, et non *par la foi seulement* » (2, 24), et l'on conclut à une *contradiction évidente*. Bien plus, comme Jacques prend le même exemple que Paul, l'exemple d'Abraham, pour démontrer sa

Rückert, rien d'abusif dans l'emploi de cette déclaration des Ecritures [4].

thèse que l'homme est justifié par les œuvres, non par la foi seulement (2, 21-25), on a conclu à une contradiction cherchée, voulue, c.-à-d. à une *polémique* de Jacques contre les idées de Paul. — Tout cela n'est qu'une illusion due à un examen superficiel. Remarquons, en effet, que les deux auteurs parlent à des points de vue divers et traitent deux questions différentes. Paul, ayant en vue des hommes — juifs et païens — *non chrétiens*, qu'il veut convertir à la foi chrétienne, se demande : *Quelle est la voie qui conduit réellement à la justice et au salut?* et il déclare que c'est, non la voie de la loi (νόμος) et des œuvres de la loi (ἔργα νόμου), mais la voie *de la foi*, et il est fondé à dire que « *l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi.* » Paul ne s'inquiète pas de savoir *dans quel rapport la foi*, cette voie de justice, *doit se trouver, chez le chrétien, avec sa vie et ses œuvres.* C'est une tout autre question, qui, pour le moment, n'a rien à faire avec le sujet qu'il traite. Or cette question est précisément celle qu'examine Jacques. Il s'adresse à des *chrétiens* qui démentent leur foi par leur vie et leurs œuvres. Il leur remontre que toute foi qui est dépourvue des œuvres qu'elle doit produire (œuvres de foi, ἔργα πίστ. bien entendu) est une foi *vaine*, sans vérité ni valeur, inutile pour le salut; que *l'homme est justifié, non par la foi seulement*, mais par la foi accompagnée des œuvres (ἔργα πίστ.). Il n'y a donc aucune contradiction entre l'enseignement de Paul et celui de Jacques. — Faisons un pas de plus. Paul et Jacques, il est vrai, en appellent tous deux à l'exemple d'Abraham, mais chacun d'eux, conséquent avec son point de vue, l'envisage sous des aspects différents, sans aucune contradiction entre eux. Paul traitant la question de la voie de la justice et du salut, se demande par quelle voie Abraham a obtenu la justice : Est-ce par la voie de la loi et des œuvres de la loi, ou par la voie de la foi ? et il répond en s'appuyant de la déclaration de l'Ecriture, que c'est, *non par la loi* et *les œuvres de la loi*, mais par *la foi.* Quand, plus loin (4, 18-22), voulant nous peindre ce qu'était la foi dans Abraham, son énergie et sa puissance, il cite un trait de la vie du patriarche (une œuvre de foi), il nous montre que cette foi dont il parle est un principe puissant et actif dans celui qui la possède. Jacques, d'autre part, qui veut montrer à ces chrétiens inconséquents qu'une foi stérile et inféconde, en un mot *une foi sans œuvres* (sans œuvres de foi, bien entendu) ne peut justifier, se prévaut aussi, à son point de vue, de l'exemple d'Abraham, qui témoigna de la réalité et de la sincérité de sa foi, en ne reculant pas devant le sacrifice de son fils. Il s'attache à relever la nécessité des œuvres, en expliquant que, si l'Ecriture dit : « *Abraham eut foi en Dieu, et cela lui fut imputé à justice,* » il s'agit d'une foi réelle, d'*une foi qui agissait concurremment avec les œuvres*, et que *les œuvres rendaient parfaite.* Il y a donc entre Paul et Jacques un accord parfait : pour tous deux Abraham est l'homme de foi. Le seul point où l'on peut constater une divergence, c'est dans la conception de la notion de foi (voy. 3, 22, note 8.)

[4] *Rückert* semble croire que ἐπίστευσε et δικαιοσύνη ont en réalité dans l'A. T. un sens différent de celui qu'ils ont reçu jusqu'ici, en sorte que Paul abuserait du passage en y transportant, au moyen de mots communs, l'idée que

ỷ. 4.5. Vient une considération générale tendant à appuyer le fait que ce ne sont pas les œuvres, qui ont procuré la *δικαιοσύνη* à Abraham. — *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ : ἐργάζεσθαι, travailler pour gagner, gagner par son travail,* Jean 6,27. 2 Jean 8. 1 Cor. 9,6. D'où *ὁ ἐργαζόμενος, celui qui travaille pour gagner, celui qui gagne par son travail.* — *ὁ μίσθος*, la récompense gagnée par le travail, *le salaire — οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ* * *ὀφείλημα, « n'est pas considéré comme, pas tenu pour une grâce, mais pour un dû. »* Paul reprend le v. *λογίζεσθαι* dont il s'est servi à pro-

lui-même attache à ces mots. *Philippi* et *Meyer* répondent, en cherchant à montrer, relativement à la foi, que la *πίστις* d'Abr. renferme implicitement *la foi au Messie*, comme celle du chrétien renferme *la foi en Jésus*, en sorte qu'au fond ce serait bien la même foi. Cette dogmatique est tout à fait étrangère au contexte; elle est démentie par la peinture de la foi d'Abrah. v. 18. 22. Quant à *δικαιοσύνη*, *Philippi* et *Meyer* y voient dans les deux cas, le résultat d'un *actus forensis*, c.-à-d. d'une sentence par laquelle Dieu prononce qu'un homme est juste à ses yeux, quand en réalité il n'est pas juste en lui-même. Cela n'est vrai, ni pour Abr. ni pour le chrétien. La dogmatique vient encore ici faire irruption dans l'exégèse. Les commentateurs ont le tort de ne pas voir que Paul agite une question de principe, et rien de plus. Πίστις est envisagé comme *un principe* (*ἐκ πίστ.* voy. 1, 17), *mutatis mutandis* quant à l'objet de la foi, en sorte que la *πίστις* est en soi identique dans le chrétien et dans Abraham, ce qui est confirmé par la peinture que Paul fait, v. 23, de la foi d'Abrah. et par la manière dont il en fait l'application au chrétien, v. 23. 24. Quant à la *δικαιοσύνη*, on ne saurait dire que celle d'Abrah. soit essentiellement différente en soi de celle du chrétien. Paul reconnaît deux voies proposées à l'homme pour arriver à la *δικαιοσύνη* (la loi et les œuvres de la loi, ou la foi et la grâce), mais dans ces deux cas la *δικαιοσύνη* est un *état réel* de justice (voy. 1, 17), et Paul le désigne par un seul et même mot. Il est vrai qu'au point de vue de leur genèse, ainsi qu'à celui du mérite résultant pour l'homme, il y a entre la *δικαιοσύνη* obtenue (supposé qu'elle le soit réellement) par la loi et les œuvres de la loi, et la *δικαιοσύνη* obtenue par la foi, une différence fondamentale (voy. 1, 17); mais la *δικαιοσύνη* d'Abraham participe par sa nature de la *δικαιοσύνη* du chrétien, en ce sens qu'elle est, non une *δικαιοσύνη ἰδία* ou *ἀνθρώπου*, mais une *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ*. Nous voulons dire que, tout en accordant qu'Abraham, par le fait de l'obéissance qu'il avait témoignée à la loi de Dieu, n'était pas étranger à la *δικαιοσύνη ἰδία*, cependant cette *δικαιοσύνη* était loin de le rendre réellement *δίκαιος* aux yeux de Dieu : il ne le fut que lorsque *ἡ πίστις ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*, c.-à-d. lorsque Dieu lui eut, *par sa grâce*, imputé sa foi à justice; l'eut tenu pour juste, en raison de sa foi, qui indique la direction de son cœur et de sa vie (voy. *Néander*, Pflanz. p. 554. 555).

* *Elz.* lisent à tort *τὸ ὀφ.* d'après qques minuscules seulement.

pos d'Abraham, afin de faire ressortir la correspondance, seulement il remplace *εἰς* (*λογισθ. εἰς* v. 3) par *κατά* pour exprimer l'idée de proportion qui existe entre le travail et le dû (voy. *κατά*, 2,5.) — ỳ. 5. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ*, « *tandis que* (position inverse, *δέ*) *pour celui qui ne gagne pas par son travail*, » c.-à-d. pour celui qui, n'ayant pas travaillé, n'a droit à aucune récompense. *Μὴ*, comme dans les propositions générales — *πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, « *mais a foi en celui qui justifie l'impie*, » l'homme irréligieux; puis d'une manière générale, *le pécheur, le coupable* (opp. à *δίκαιος*, Deut. 25,1. Ex. 23,7. Esaïe 5,23 etc.). *Δὲ*, « *mais, d'autre part* » : s'il n'y a pas travail, il y a en retour, autre chose, la foi. *Πιστεύοντι ἐπί*, acc. « *qui a foi en*, » c.-à-d. s'abandonne avec confiance en celui qui : *ἐπί* (v. 24. Act. 9,42. 11,17. 16,31. 22,19) indique mieux que *εἰς* cette confiance qui va se reposer sur qqu'un. *Τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*, paraphrase de *τὸν θεόν*, mettant en relief le trait caractéristique de Dieu pour celui qui a foi; il est celui *qui tient le pécheur pour juste*, et *le traite comme tel* (voy. *δικαιόω*, 1,17). Par l'expression *ἀσεβῆ*, pp. *impie, irréligieux* (= *ἄδικον, ἁμαρτωλόν*, 5,6. 1 Tim. 1,9, 1 Pier. 4,18), Paul renforce l'expression *τὸν δικαιοῦντα τ. ἀσεβῆ*, en représentant l'*ἀδικία* sous la nuance de l'*ἀσεβεία*, c.-à-d. comme un manquement direct envers Dieu. Ce mot ne fait point allusion à Abraham (cont. *Chrys. Grot. Rosenm. Kop. Cramer, Flatt, Reiche*), car Paul parle ici d'une manière générale, pour réintroduire ici son thème général de la justice qui vient de Dieu à l'homme pécheur. — *λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην*, « *sa foi lui est imputée à justice*, » c.-à-d. il est tenu pour juste pour sa foi. Il n'est pas ici question de la justice de Christ, comme le prétend *Philippi*. *Λογίζεται* est jeté en avant, parce qu'il a l'accent. La *Vulgate* ajoute à tort, *secundum propositum gratiæ Dei*.

Ainsi, pour celui qui gagne par son travail, la récompense ne lui est pas imputée à grâce, c'est un dû; tandis que pour celui qui ne la gagne pas par son travail, mais qui a foi en celui qui

justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice. Tel est le principe, et l'application à Abraham est transparente : puisque « *sa foi lui fut imputée à justice,* » on ne peut pas dire qu'il ait obtenu sa justice par les œuvres, par son propre mérite; c'est une grâce, non un dû. Comme le chrétien, il foule en ce moment, non le terrain de la loi, mais celui de la grâce ; il est *l'homme de foi.* (*πιστός*, Gal. 3,9.)

ỷ. 6. Paul s'appuie, en passant, d'une parole de David, qui exalte, lui aussi, le bonheur de celui à qui la *δικαιοσύνη* est accordée, quoiqu'il n'ait pas fait les œuvres. *Καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει,* indique bien que c'est comme expression du sentiment de David sur le même sujet que Paul fait cette citation, et non (*Beng. Thol. Kœlln. DeW. Philip.*) pour alléguer un nouvel exemple. *Μακαρισμός,* non pas *le bonheur*, le être heureux (= *μακαρία*, *Ch.-Fr. Schmid*), mais *le bonheur*, combien on s'estime (Gal. 4,15) ou l'on estime les autres heureux de... De là *λέγει τὸν μακαρισμόν*, « *parle du bonheur*, » c.-à-d. dit combien est, combien il estime heureux l'homme, le pécheur — *ᾧ ὁ θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην*, « *à qui Dieu impute la justice,* » c.-à-d. (voy. *λογίζ. τί τινι*, 4,3) que Dieu tient pour juste et traite comme tel = *ὃν ὁ θεὸς δικαιοῖ*, v. 5 — *χωρὶς ἔργων*, « *indépendamment des œuvres,* » c.-à-d. par une voie qui est à part de celle des œuvres (voy. 3,21.28). Paul met la négative *χωρὶς ἔργων*, au lieu de la positive *διὰ πίστεως*, parce que dans sa citation, il n'est pas parlé de la foi; il est dit seulement que l'homme est pécheur. — ỷ. 7.8 *Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ ᾧ οὐ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν*, « *heureux ceux dont les fautes ont été pardonnées et dont les péchés ont été couverts ! Heureux l'homme à qui le Seigneur n'impute pas son péché !* » Citation de Ps. 32,1, conforme aux LXX. *Ἀφιέναι, pardonner* (voy. 3,25). *Ἐπικαλύπτειν,* pp. *voiler, couvrir d'un voile*, fig. *pardonner* un péché (Ps. 85,3), le couvrir d'un voile de manière à ce qu'on ne le voie plus : il est aux yeux de Dieu comme s'il n'existait pas. Ces deux expressions, *ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι*, et

ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι, sont synonymes de *οὐ μὴ λογίσηται κύρ. ἁμαρτίαν,* ce qui montre bien que ce *οὐ λογίζεσθαι,* cette non-imputation, est un pardon.

Voyons maintenant où en est le raisonnement de Paul. Il a posé (3,31) le thème « *qu'il n'annule pas la Loi par la foi, qu'il la confirme,* » au contraire. Pour le prouver, il va droit à l'A. T. et se demande si Abraham a été justifié par les œuvres. Tout en reconnaissant que si Abraham a été justifié par les œuvres, il a sujet de se glorifier, il affirme qu'en tout cas il n'a pas ce droit devant Dieu, attendu que l'Ecriture dit : « *Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut imputé à justice.* » Pour faire sentir toute la portée de cette parole, il observe que l'on ne considère pas comme une grâce la récompense gagnée par le travail : c'est un dû ; tandis que pour l'homme qui ne la gagne pas par son travail, mais qui a foi en celui qui justifie le pécheur, sa foi lui est imputée à justice. C'est donc le cas pour Abraham, sa justice n'a pas été obtenue par les œuvres, c'est une grâce qu'il doit à sa foi (v. 4,5). Du reste, David est dans le même sentiment, lorsqu'il célèbre le bonheur de l'homme qui n'a pas les œuvres, c.-à-d. du pécheur, à qui Dieu, dans sa grâce, pardonne, et qu'il tient pour juste (v. 6-8). — Voilà donc, aux termes mêmes de l'Ecriture, un premier point acquis par l'exemple d'Abraham et confirmé par la déclaration de David, c'est que *la justice s'obtient par la foi.*

ỷ. 9. Il reste un second point à démontrer, c'est que *cette justice est pour l'incirconcis et pour le circoncis.* Dans ce but, Paul revient à Abraham : *Οὖν* est, non conclusif, mais introductif (voy. 4,1). *Ὁ μακαρισμὸς οὗτος,* « *ce bonheur* » : Paul reprend ici le mot du v. 6, non que cette nouvelle réflexion se lie directement à la citation, comme les exégètes le pensent, mais à la place de dire *ἡ δικαιοσύνη αὕτη* ou *τοῦτο τὸ λογισθῆναι εἰς δικαιοσ.,* il reprend le mot qu'il a encore dans l'oreille, et dit « *ce bonheur,* » pour dire « *cette justice,* ce être tenu pour juste, » que le pécheur est si heureux de posséder. C'est le fait que,

dans la citation, il a présenté le *λογισθῆναι εἰς δικαιοσ.* sous le point de vue de *μακαρισμός*, qui engage Paul à le présenter encore ici sous le même aspect — *Ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν;* sous-entendu, non *ἕστηκεν* (*Chrys.*), manet (*Vulg.*), *πίπτει* (*Théoph. Bèze, Wolf*, etc.), *ἦλθεν* (*Ecum.*), *ἔρχεται* (*Erasm. Olsh.*), *γίνεται* (*Grot.*), *λέγεται* (*DeW. Fritzs.*); mais *ἐστί* (*Thol. Klee, Rück. Reiche, Mey. Philip.*) 2,2, comp. 2,9. Act. 4,33. 11,28. *Ἐπί* indique que ce bonheur *s'applique* à (voy. *εἰς* et *ἐπί*, 3,22) : « *Ce bonheur donc s'applique-t-il au circoncis ou s'applique-t-il aussi à l'incirconcis ?* » *Περιτομή* et *ἀκροβυστία*, abst. pour concret. *Καί* indique que *μόνον* est au fond de la pensée dans le premier membre. — *λέγομεν γάρ, ὅτι ἐλογίσθη τῷ Ἀβρ. ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*, « *nous disons, en effet, que la foi fut imputée à justice à Abraham.* » *Γάρ* indique que Paul ramène ses lecteurs à la citation, comme à la base de toute son affirmation sur Abraham (comp. Plat. Ap. S. 5 : *ἤρετο γὰρ δή, εἴ τις ἐμοῦ εἴη σοφώτερος*), pour faire partir de là son explication (de même *Flatt, Mey. Fritzs. Hofm.* Voy. sur les opinions contraires notre Comm. 1843, p. 518). — Vient la réponse ℣. 10. *Πῶς οὖν ἐλογίσθη;* « *comment donc* (*οὖν* introductif) *lui fut-elle imputée ?* » *Πῶς* ne se rapporte pas au mode de l'imputation, mais à l'état dans lequel Abraham se trouvait, comme on le voit par *ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ;* « *était-ce en l'état de circoncision ou en l'état d'incirconcision ?* » — *οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ*, « *ce n'était pas en l'état de circoncision, mais en celui d'incirconcision.* » Cette négation, par laquelle débute la réponse, montre que c'est le point que Paul a intérêt de nier.

℣. 11. 12. Paul explique le point de vue sous lequel il envisage la circoncision. — *Καί*, « *et, puis,* » — *σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς**, « *il reçut le signe de la circoncision,* » (gén. app.), c.-à-d.

* *Rück. Heng. Hofm.* lisent *περιτομήν*, d'après A C*, qques minn. syrr. arm. et qques Pères. *Griesb.* se borne à trouver la leçon probable. Cette variante est moins autorisée que l'autre, et il est plus vraisemblable que *περιτομῆς* aura été changé en *περιτομήν*, à cause de sa séparation d'avec *σημεῖον* et de

la circoncision qui est un signe, un symbole, l'expression visible de qqchose qui ne se voit pas. Loin d'être la cause de qqchose, elle en est plutôt la conséquence, puisqu'elle en est le signe. — σφραγῖδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως explique le sens du signe de la circoncision, sa valeur : σφραγίς, *la bague*, et plus particulièrement le *chaton* de la bague, avec lequel on signait (1 Rois 21, 8), puis «*sceau*» au propre (Ap. 5,1) et au figuré, comme ici. Le sceau est la légalisation, la marque irréfragable de la légitimité τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως, « *de la justice de la foi,* » c.-à-d. de la justice qu'il a obtenue par la foi (= ἐκ τῆς πίστεως) : ce sens ressort de la citation susmentionnée. — τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ se lie, non à δικαιοσύνης (*Limb. Heum. Reiche*), comme cela ressort des expressions πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας v. 11, et τῆς ἐν τῇ ἀκροβ. πίστεως, v. 12 ; mais à πίστεως, «*de la foi qu'il avait eue étant incirconcis.*» Paul considère la circoncision d'Abraham, comme la preuve authentique, la marque légalisante de la justice qu'il dut à sa foi. Ce point de vue est opposé à celui des Juifs, qui voyaient dans la circoncision une source de sainteté et de justice aux yeux de Dieu. Paul leur déclare qu'elle n'est en Abraham que le sceau, la marque visible, le symbole du rapport dans lequel la foi l'a placé devant Dieu ; elle est l'expression authentique de la réalité de ce rapport. Au point de vue purement historique, la circoncision est représentée (Gen. 17, 9-11) comme *le sceau de*

son rapprochement de l'apposition σφραγῖδα, qu'il ne l'est que περιτομήν ait été changé en περιτομῆς, malgré sa disjonction et pour éviter le voisinage des deux accusatifs. *Rück.* trouve que le texte ordinaire offre une construction irrégulière, 1° « à cause de la place des mots. En accordant que σφραγῖδα n'eût pas pu être placé à la tête de la phrase (ce qui serait sa place) à cause du grand nombre de mots qui s'y lient, cependant ἔλαβε (de même *Kœlln.*) devait être en tête, et σημεῖον devait être rapproché de περιτομῆς. » — Cela n'est point nécessaire, attendu que ἔλαβε n'est point accentué. Comp. 2 Thess. 2, 7 : τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας. 2° « A cause du manque d'article à σημεῖον. » — Paul pouvait le supprimer, parce que σημεῖον est déterminé par περιτομῆς, qui n'a pas d'article non plus (comp. Jaq. 3, 18. 1 Pier. 3, 7). Pourquoi dans la leçon de *Rück.* περιτομήν n'a-t-il point d'article? On dit, il est vrai, λαμβ. περιτομήν pour περιτέμνεσθαι (comp. Jean 7, 22, 23), mais l'article est rendu nécessaire par l'apposition avec σημεῖον (*Meyer*).

l'alliance que Dieu traita avec Abraham et sa postérité charnelle. Paul, remontant ici aux principes, saisit la chose sous un point de vue philosophique, et va plus loin. Il est dans son droit, car il est évident que l'alliance de Dieu avec Abraham et sa postérité, ne fut qu'un résultat de cette foi du patriarche, et du fait d'avoir été considéré comme juste par l'Eternel. Paul nous semble fondé dans son point de vue et d'accord au fond avec l'Ecriture.

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δἰ ἀκροβυστίας, « *en sorte que* (voy. 1,20) *il est le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incirconcision* » (*Luth. Crell, Flatt, Scholz, Reich. Kœlln. DeW. Hodge*). D'autres (*Vulg :* ut. *Ambrosiast. Erasm. Calv. Estius, Grot. Limb. Beng. Rück. Thol. Olsh. Mey. Fritzs. Krehl, Heng. Philip. Hofm. Reuss, Godet*) préfèrent traduire, « *afin d'être le père...* » parce que c'est plus énergique et plus conforme à la manière de l'A. T. de rapporter à une intention de Dieu, ce qui nous apparaît à nous comme une conséquence. Si Paul exposait les faits au point de vue historique pur, cela serait encore admissible ; mais il n'en est rien. Paul a dépassé le point de vue historique en remontant aux principes, et il continue à parler au point de vue philosophique en déduisant lui-même les conséquences par le raisonnement. — *Πατέρα,* « *père,* » au sens figuré. Paul transporte la notion de père dans le domaine spirituel : nous avons pour fils ceux qui reproduisent notre même esprit et nos mêmes sentiments, ou nos principes et notre conduite, et nous sommes leur père. (1 Macc. 2,54 : *Φινεὲς ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐν τῷ ζηλῶσαι ζῆλον.* Jean 8,43.45). Ici le lien de parenté spirituelle, c'est la foi : Abraham est le *père* des incirconcis, en ce sens que c'est le premier incirconcis, qui, par la foi, a été traité comme juste ; et tout incirconcis qui a la foi comme lui, est son fils, et sera traité comme lui. Abraham est ainsi à la tête d'une grande famille d'hommes de foi : un même principe générateur les unit, et Abraham en étant le premier de tous et un modèle, en est dit le père. Evidemment, Paul ne se tient plus sur

le terrain historique, il est dans le point de vue philosophique. — *τῶν πιστευόντων = τῶν πίστιν ἐχόντων*, « *ceux qui ont la foi,* » la foi telle qu'Abraham l'a eue, comme cela est indiqué par les mots *καὶ αὐτοῖς*, « *à eux aussi,* » c.-à-d. à eux comme à lui. — *διὰ ἀκροβυστίας*, « *avec l'incirconcision,* » c.-à-d. tout en étant incirconcis, malgré qu'ils soient incirconcis (voy. *διά*, 2, 27). — *εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ* αὐτοῖς τὴν** δικαιοσύνην*, n'est point une parenthèse explicative de *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα*... etc. (*Kop. Thol. Rück. DeW. Philip.*) mise épexégétiquement à la fin de la phrase: « pour être le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incirconcision (*c'est-à-dire*, pour que la justice leur soit aussi imputée). » Il ne dépend pas non plus de *πιστευόντων* : « de tous ceux qui ont la foi, *afin que* la justice leur soit aussi imputée » (*Glœkl. Mey. Krehl, Heng. Godet*), ou « de tous ceux qui ont foi que (*πιστεύειν εἰς = ὅτι*) la justice leur est aussi imputée » (*Hofm.*). Il dépend de *πατέρα* : « en sorte qui est le père de tous ceux qui ont la foi avec l'incirconcision, pour que la justice leur soit aussi imputée » (de même *Reuss*), c.-à-d. pour qu'ils soient tenus pour justes, eux, comme leur père spirituel, Abraham : ayant le même principe, ils auront aussi la même grâce.

ỷ. 12. Voilà pour les incirconcis, voici pour les circoncis : *καὶ πατέρα περιτομῆς* dépend de *εἰς τὸ εἶναι αὐτόν*, « *et père* — au point de vue spirituel — *de la circoncision,* » c.-à-d. (abst. p. concr.) *des circoncis* en général (*περιτομῆς* est sans article), puis vient la détermination : *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ* : Comment expliquer ce dat. *τοῖς* ? Si Paul eût mis *τῶν οὐκ ἐκ περιτ*... etc., on aurait eu une apposition à *περιτομῆς* avec un accord logique, et l'on traduirait : « et père des circoncis, savoir *de ceux qui*... » etc. Quelle idée ou quel sentiment a fait modifier cette construction régulière? — Paul a dit qu'Abraham

* *Lachm. Tisch.* 8, *Volkm.* suppriment *καί*, d'après ℵ* A B, qques minn. etc. A tort : les terminaisons semblables (*λογισθῆναι καί*) expliquent la disparition de *καί*. — ** L'omission de *τήν* par *Tisch.* 8 n'est pas suffisamment autorisée.

est *le père des circoncis*, mais il n'est pas le père *de tous* les circoncis indifféremment ; il ne l'est que *d'*un certain nombre d'entre eux, ou plutôt, comme le titre de père est employé ici figurément et spirituellement, il n'est père que *pour* un certain nombre, « *pour ceux qui ne s'en tiennent pas* (ἐκ) *à la circoncision seulement, mais qui marchent aussi sur les traces de la foi, qu'avait notre père Abraham, lorqu'il était incirconcis;* » de là τοῖς. On dit πατήρ τινι et υἱός τινι (Hébr. 1,5. Ap. 21,7), et le français rend bien l'idée au moyen des prépositions *de* et *pour* (voy. les objections et l'interprétation de Rück. réfutées dans notre Comm. 1843, p. 524). Paul déclare qu'Abraham est le père des circoncis, en tant qu'ils n'ont pas seulement la circoncision charnelle, mais qu'ils y joignent une foi semblable à celle d'Abraham : c'est ainsi qu'on doit entendre le οὐ μόνον... ἀλλὰ καί. Il est vrai que la forme régulière ne demandait pas l'article τοῖς devant στοιχοῦσι [1]), cependant il a ici sa valeur. Si Paul n'avait pas mis τοῖς, il aurait indiqué simplement qu'Abraham est le père des circoncis qui joignent à la circoncision une foi vivante comme celle d'Abraham. Les deux conditions *circoncision* et *foi* seraient mises sur le même pied. Cependant, aux yeux de Paul, elles ne sont point égales : l'une est essentielle, l'autre n'est qu'une forme sans valeur par elle-même. Le τοῖς, repris devant στοιχοῦσι, a pour effet de montrer que Paul, dans son esprit, relève cette condition comme essentielle et décisive : « *père des circoncis, pour ceux qui n'ont pas la circoncision seulement, mais encore* — parmi ceux qui ont rempli cette condition, Abraham n'est père que — *pour ceux*, pour cette catégorie déterminée, *qui marchent...* » etc. Le τοῖς indique que Paul fait parmi ceux qui ont la circoncision, une classe à part. La forme τοῖς οὐ μόνον... etc. l'indique déjà, mais cela même ne suffit pas à Paul. Il re-

[1] C'est à cette difficulté qu'on doit l'explication de *Théod. Luth. Castal. Kop. Flatt, Schrader*, qui construisent : οὐ τοῖς ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς... etc. « non pas seulement pour ceux qui sont circoncis, mais encore pour ceux (les incirconcis) qui marchent... » Ce qui est inadmissible. Voy. Comm. 1843, p. 526.

fuse complètement le titre spirituel d'*enfant* à ceux qui n'ont que la circoncision charnelle, fussent-ils même descendants (*Fritzs. Godet*). Il n'est pas fait mention ici de deux classes de chrétiens d'origine juive (cont. *Wieseler*, Realencycl. d'Herzog, Article Rœmerbrief, p. 592). *Hofmann* explique autrement ce passage, mais il est fort bien réfuté par *Meyer*, Comm. p. 193. — *Οἱ ἐκ περιτομῆς*, « *les circoncis;* » mais en indiquant que la *περιτομή* est pour eux un principe (voy. 2,8). — *Στοιχεῖν*, pp. *aller en ordre, en rang, défiler les uns après les autres;* puis *marcher*, au fig. en parlant de la conduite et de la vie ; Act. 21, 24. Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. Il est synonyme de *περιπατεῖν, πορεύεσθαι*, et indique non seulement l'action d'aller, mais encore l'attention à garder le rang, etc., c.-à-d. à ne faire que ce qui se doit faire : ici, c'est mettre le pied sur la trace même du pied d'Abraham. L'expression *στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι τῆς ἐν* ἀκροβυστίᾳ πίστεως*, a qqchose de poétique, mais elle est, du reste, fort claire : « *la foi qu'Abraham eut étant incirconcis.* » Paul ramène cette circonstance comme étant le fait essentiel sur lequel il base ses déductions : la *πίστις* et la *δικαιοσύνη* ont précédé la circoncision.

Voilà donc, en se fondant sur l'A.T. le second point acquis : *cette justice est pour l'incirconcis et pour le circoncis*, mais pour les circoncis seulement qui ont la foi comme Abraham.

Ces deux points une fois démontrés (v. 1-12) en se fondant sur la déclaration même de l'A.T. relative à Abraham, à qui remontent, comme à leur source, toutes les promesses de Dieu et toutes les bénédictions dont Israël a été l'objet, il se trouve démontré que Paul en prêchant aux circoncis et aux incirconcis la justice qui vient de Dieu par la foi, *n'annule pas la Loi*, puisqu'elle a à sa base, à propos d'Abraham, le même enseignement, *mais qu'il l'établit*, en la remettant sur son véritable fondement.

* Le τῇ des *Elz.* est omis par *Griesb. Lachm. Tisch. Meyer*, etc. d'après ℵ* A C D F G, etc. Ce passage offre, du reste, beaucoup de variantes, sans changement du sens.

Cependant, pour Paul, la démonstration n'est pas encore suffisante : il confirme le second de ces deux points par une considération nouvelle, qui mettra en même temps en lumière combien la prédication de la justice par la foi, confirme l'A. Testament.

ỳ. 13. *Γάρ* ne porte pas sur une objection sous-entendue (*Godet*), mais annonce une preuve de ce qui précède : Abraham est le père, soit des incirconcis, soit des circoncis, pourvu qu'ils marchent sur les traces de la foi qu'Abraham eut étant incirconcis, *car...* — *ἡ ἐπαγγελία* (sc. *ἐγένετο*) *τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι* * *κόσμου,* « *la promesse fut faite à Abraham ou à sa postérité, qu'il hériterait du monde.* » Remarquons 1° que la promesse à laquelle Paul fait allusion est énoncée par *τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου :* le *τὸ* fait de cette proposition une sorte de substantif (voy. Kühner, Gr. II, p. 350) mis en apposition à *ἡ ἐπαγγελία,* dont elle est l'explication : *la promesse*, savoir *le être héritier du monde*. Le sujet de *εἶναι* a dû être exprimé, et Paul s'est contenté de mettre *αὐτόν*, c.-à-d. Abraham, parce que c'est à lui que la promesse a été faite. Le *εἶναι,* au lieu de *ἔσεσθαι*, parce que Paul considère la promesse en elle-même, abstraction faite du temps de la réalisation. 2° Quant à la promesse, Paul se borne à l'énoncer dans la forme sous laquelle elle a cours parmi ses lecteurs (*κληρονόμον εἶναι κόσμου*, *être héritier du monde*, *avoir le monde pour héritage*, en possession) sans s'expliquer sur le fond même de cette promesse [1], et pour en examiner un seul point, savoir à qui elle

* L'article *τοῦ* (*Elz.* K L P) est omis par *Griesb. Lachm. Tisch.* etc. d'après tous les autres instruments.

[1] Pour comprendre le sens de cette promesse, on a recours à l'A. T.; mais les exégètes sont dans l'embarras. *A*) Les uns la rapportent à Gen. 12, 3. 18. 18. 22, 17. 18, où Dieu *promet*, en effet, à Abraham *une bénédiction* (*εὐλογία*) *qui s'étendra sur tous les peuples de la terre*. Malheureusement, ces passages ne disent pas en quoi consiste cette bénédiction, en sorte qu'il faut recourir aux passages où se trouve la matière même de la promesse. C'est ce que font les exégètes, qui *B*) rapportent *τὸ κληρον. εἶν. κόσμου* aux passages de la Gen. où il est parlé de la promesse du pays de Canaan; Gen. 12, 7 : *Je*

doit s'appliquer, qui l'on doit entendre par ce *σπέρμα Ἀβραάμ :* sont-ce les enfants au point de vue matériel, les circoncis, ou les enfants spirituels, abstraction faite de toute circoncision ou incirconcision? — *οὐ διὰ νόμου... ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως :* cette manière de commencer par la négative, montre que c'est précisément là ce que l'on conteste à Paul, et ce qu'il nie. Les commentateurs voient dans *νόμος* la loi mosaïque (*Orig. Théod. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Erasm. Zwing. Calv. Martyr, Corn.-L.*

donnerai ce pays (τ. γῆν ταύτ.) *à ta postérité.* Gen. 13, 15 : Lève les yeux, car *je te donnerai à toi et à ta postérité tout le pays* (πᾶσ. τ. γῆν) *que tu vois.* Gen. 15, 7 : Je t'ai fait sortir d'Ur en Caldée, afin de te donner *ce pays-ci, pour le posséder* (τ. γῆν ταύτ. κληρονομῆσαι). Enfin, Gen. 17, 8 : *Je te donnerai à toi et à ta postérité* après toi *le pays* où tu demeures comme étranger, tout le pays de Canaan. Il y a dans ces passages un air de parenté avec la promesse à laquelle Paul fait allusion : il s'agit d'une possession (κληρονομεῖν), d'une terre (γῆ) et la promesse est faite à Abraham et à sa postérité; mais tout y est trop bien défini pour envisager τὸ κληρον. εἰν. αὐτὸν κόσμου comme se rapportant directement à l'un d'entre eux. Cela ne doit pas nous surprendre, car Paul ne parle pas au point de vue historique (voy. v. 12), mais à un point de vue subjectif et philosophique. Il recherche à quoi fut due la promesse faite à Abraham et à sa postérité, quel est le principe qui l'a amenée, afin de conclure que ceux-là seulement ont droit à cette promesse et sont la véritable postérité d'Abraham qui reproduisent en eux le principe qui la fit faire à Abraham et le pratiquent. Paul ne se tient donc pas sur le terrain exclusivement historique. — On sait que les Juifs attendaient un Messie, un roi, qui devait réaliser les promesses de Dieu à Abraham, c.-à-d. *cette bénédiction à lui promise et à sa postérité, bénédiction qui devait s'étendre par cette postérité même à toutes les nations de la terre* (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 17. 18). C'est aussi la pensée de Paul (Gal. 3, 8); seulement, les Juifs entendaient à leur façon cette bénédiction messianique. Le Messie était *le roi des Juifs* (Mth. 2, 2) et *le royaume rétabli pour Israël* (Act. 1, 6) devait être une restauration nationale, une théocratie terrestre et visible. Israël, ayant à sa tête le Messie, devait, non seulement être délivré du joug étranger (Luc 24, 21), mais encore prendre possession du monde comme d'un héritage à lui dévolu, et attirer au culte de Jehovah toutes les nations jusque-là exclues (voy. *Berthold*, Christologia judæorum, § 1. § 30 à § 32). Cela s'appelait κληρονομεῖν τ. γῆν (Mth. 5, 5) et κληρονόμον εἶναι κόσμου. Paul, comme Jésus, emploie la même expression, mais en lui donnant la portée et le sens chrétiens. Jésus, *le Messie*, a fondé le royaume, mais *un royaume spirituel*, purement religieux, se développant du dedans au dehors, et *la conquête du monde* se fait par *la foi* en Jésus, s'étendant à toutes les nations de la terre. La *bénédiction* promise à Abraham et à sa postérité, en un mot l'*héritage* (κληρονομία), c'est *la justice qui vient de Dieu*, partant *le salut* (voy. 5, 1-11. Comp. Gal. 3, 8-14. 18. 22) obtenus par la foi. Cette κληρονομία sera pleinement réalisée lorsque Jésus mettra les chrétiens en possession du salut (Eph. 1, 14. 18).

Crell, Grot. Przypt. Limb. Seml. Flatt, Thol. Rück. Reiche, Kœlln. Schrad. DeW. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Arnaud, Walth. Reuss, Maunoury, Godet). Nous ne partageons pas cette opinion (de même *Bèze, Scholz, Hofm.*). Paul veut rechercher ensuite de quoi la promesse *τὸ κλῆρ. εἶν. κόσμου* fut faite à Abraham; or comment pourrait-il poser, pour Abraham, une alternative entre la foi et la loi mosaïque qui n'a existé que 500 ans après lui? et, supposé que l'alternative fût ainsi posée, comment ne tranche-t-il pas la question en disant tout simplement que la Loi n'existait pas? Au lieu de cela il aurait recours (v.14. 15) à un principe et à des développements! C'est impossible. L'opposition entre *διὰ νόμου* et *διὰ δικαιοσύνης πίστεως* montre clairement que Paul pose l'alternative entre les deux principes, *la loi* et *la foi*. *Διὰ νόμου par une loi* ou *par la loi* en général, opp. à *διὰ δικαιοσύνης πίστεως* (= *ἐκ πίστεως*, comme v. 11) *par le moyen de la justice qui vient de la foi*, ce qui revient à dire, *par la foi*. Paul dit donc : « *Car ce n'est pas en vertu d'une loi ou de la loi que la promesse d'hériter du monde a été faite à Abraham ou à sa postérité* » — elle n'est donc pas le résultat des *ἔργα* ou des *ἔργα νόμου* — « *mais par la justice qui vient de la foi*, » elle est le résultat de la foi.

On fait observer que la parole à laquelle Paul fait allusion (*ἐυλογηθήσονται ἐν σοι πάντα τὰ ἔθνη*, Gen. 12,3) a précédé la déclaration de juste faite à Abraham (*καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσ.* Gen. 15,6), ce qui semble infirmer l'affirmation de Paul que ce fut ensuite de la *δικαιοσ. πίστεως* que la promesse fut faite au patriarche. On peut répondre que cette promesse a été aussi reproduite après cette déclaration, Gen. 18,18. 22,17.18, et que, si l'on a égard à la forme sous laquelle Paul la présente Gal. 3,8, on peut dire qu'il a eu dans l'esprit ces secondes citations plutôt que la première. Cependant, la vraie solution de la difficulté est comprise dans la solution de cette seconde objection : Comment se fait-il que Paul rattache la promesse à la *δικαιοσύνῃ πίστεως*, tandis que dans l'A. T. elle n'est reliée ni à

la *δικ. πίστ.* ni à autre chose?—Cette objection aurait un grand poids, si Paul parlait au point de vue historique, en se fondant uniquement sur l'histoire et sur les déclarations de l'A. T. Mais Paul parle à un point de vue philosophique, en remontant aux principes, et dès lors il est clair que, dans son point de vue, Dieu a dû faire cette promesse à Abraham, non de but en blanc, mais parce qu'il avait trouvé dans le patriarche qqchose qui lui avait plu. Or il n'y a que deux suppositions possibles : ou c'est ensuite du *principe légal*, parce que, esclave de la loi, Abraham en recherche la justice, ou c'est ensuite du *principe de la foi*, c.-à-d. de la confiance sans réserve et de l'abandon du cœur dans la volonté de l'Eternel. Paul affirme que c'est le second cas qui est le véritable [2]. A ce point de vue, on comprend que, si Paul a toujours devant les yeux la déclaration de justice par la foi faite à Abraham, Gen. 15,6, il doit envisager ce fait, non comme époque, mais plutôt comme preuve que la vie d'Abraham était, même avant cette déclaration, ce qu'elle fut déclarée alors : une vie basée sur la foi, non sur la justice qui vient des œuvres de la loi [3]. Ajoutons que c'est parce que Paul parle à ce point de vue, qu'il peut affirmer, sans être proprement en opposition avec l'A. T. que *σπέρμα Ἀβρ.* désigne ceux qui ont la foi, circoncis ou non, peu importe. Il demeure certain, aux yeux de Paul, que toutes les grâces dont Abraham a été l'objet, provenant de sa foi, celui qui aura la foi comme Abraham, sera traité comme Abraham, et que celui-là seulement peut être traité comme lui, qui a les mêmes sentiments de foi que lui. Il est évident en même temps que nous ne sommes plus au point de vue purement historique.

℣. 14. Paul confirme (*γάρ*) que c'est, non par la loi, mais par

[2] Gen. 22, 17. 18 est le seul passage où un motif soit allégué : « *parce que tu as obéi à ma voix.* » Cette déclaration cadre avec l'affirmation de Paul, car l'obéissance d'Abraham s'apprêtant à immoler son fils n'est que l'expression de la foi du patriarche, non le résultat d'un principe de loi. D'ailleurs cette déclaration est trop isolée pour entrer en considération.

[3] Il n'est donc pas nécessaire, comme le veut *De W.* que Paul prouve historiquement que la promesse est venue par la foi.

la justice qui vient de la foi que la promesse d'hériter du monde a été faite à Abraham et à sa postérité — *εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρόνομοι* sc. *εἶσιν : Νόμος* est opp. à *πίστις*, la loi opp. à la foi : ces deux principes, ces deux voies toujours en présence et s'excluant l'une l'autre comme grâce et dû v. 4. *Νόμος* a le sens général de loi (de même *Bèze*, *Scholz*, *Hofm.*); il ne désigne point spécialement la loi mosaïque (*Théod. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Corn.-L. Crell. Grot. Przypt. Limb. Seml. Kop. Rück. Reiche, Kœlln. Mey. Fritzs. Krehl, Philip. Reuss, Maunoury, Godet*, etc.) et le raisonnement le fait bien voir. *Οἱ ἐκ νόμου* ne signifie pas « ceux qui naissent sous la Loi » (*Erasm.*), ni « ceux qui ont la Loi » (= *οἱ τὸν Νόμον ἔχοντες*, 2,12. *Reiche, De W. Philip.*), ni « ceux qui sont soumis à la Loi » (= *οἱ ἐν τῷ Νόμῳ*, 3,19. ou *οἱ ὑπὸ τὸν Νόμον*, *Théod. Rück. Mey. Fritzs, Heng. Maunoury*), ou « qui obéissent à la Loi » (*Grot.*), qui « l'accomplissent » (*Crell, Seml.*) — mais « *ceux qui relèvent de la loi, qui ont la loi pour principe, qui s'en tiennent à la loi* » (voy. *οἱ ἐκ*, 2,8), et désigne ceux qui, s'attachant à cette voie, dont Paul a parlé jusqu'ici, *la loi*, poursuivent la justice (*δικαιοσύνην*) par la loi, c.-à-d. en s'efforçant de remplir les exigences de la loi (= *οἱ ἐξ ἔργ. νόμου*, Gal. 3,9.10. opp. à *οἱ ἐκ πίστεως*). De là, « *s'il est vrai que ceux qui relèvent de la loi, qui s'en tiennent à loi, sont héritiers,* » — voici la conséquence : *κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία*, « *la foi est rendue vaine*, inutile, sans valeur, *et la promesse est sans effet* » (*καταργεῖν*, 3,3), comme nulle et non avenue. Comment Paul entend-il cette conséquence ? — Il a déclaré, v. 13, que la promesse faite à Abraham ou à sa postérité, était due, non à la loi, mais à la justice qui vient de la foi, en un mot à la foi. Il suit de là que *si réellement ce sont ceux qui ont pour principe la loi*, qui s'en tiennent à la loi, *qui sont héritiers, la foi est inutile.* En effet, si l'on arrive à la possession, à l'héritage (*κληρονομία*) par l'accomplissement strict de la loi et par une propre justice, alors la foi, qui suppose, au contraire, le manque de propre justice et l'abandon confiant en Dieu, n'a plus rien à y

voir, elle est vaine. Bien plus, en fait, *la promesse elle-même est sans effet*, comme si elle n'existait pas, *car* — et c'est le v. 15 qui nous l'explique — la loi produit toujours pour l'homme la colère de Dieu, attendu qu'aucun homme n'arrive à réaliser cette justice qu'elle réclame, tous la transgressent; *en conséquence* (*διὰ τοῦτο* v. 16) il faut que ce soit par la foi. Ainsi l'entendent *Œcum. Calv. Bèze, Rück. Mey. Philip, Godet*, au sens de *νόμος* près. Toute autre explication est démentie par le v. 15.

ỳ. 15. *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται : νόμος* désigne *la loi* en général, et comme Paul vient d'en parler, il a mis l'article (*Heng*. cite : *ἡγοῦμαι ἐγὼ ἡμεῖς συγγενεῖς... εἶναι φύσει οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται*, Plat. Protag. p. 337, D.). En effet, c'est ici un *locus communis* que Paul applique au cas pendant, et cela est rendu évident par la réflexion qui suit: *οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις*. Il ne faut donc pas restreindre *ὁ νόμος* à la loi mosaïque (cont. *Ps.-Ans. Erasm. Martyr, Crell, Grot. Przypt. Limb. Beng. Seml. Thol. Rück. Fritzs. Philip. Godet*, etc.). *Ὀργή, la colère* (voy. 1,18). *Κατεργάζεσθαι*, 1° *faire, commettre* (voy. 2,9). 2° (suj. in.) *amener, entraîner à sa suite, faire naître, produire*, 5,3. 7,8.13. etc. De là, « *car la loi entraîne à sa suite, produit la colère de Dieu.* » En effet, quand on considère, au point de vue de l'expérience, quel résultat la loi produit, on trouve que c'est, non l'amour de Dieu, mais sa colère pour l'homme, parce que l'homme transgresse toujours la loi (voy.7,7-13)—*οὗ γάρ*, selon d'autres, *οὗ δὲ* * *οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις :* quand on lit *δὲ*, voici le sens : ... *la promesse est sans effet, car la loi produit la colère, mais*, — et ceci est dit en faveur de l'autre alternative, la foi, — *là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression*, par conséquent rien ne s'oppose à la réalisation de la promesse. Quand on lit *γάρ*, le sens devient : ... *la promesse est sans effet, car la loi produit la*

* Ainsi *Lachm. Tisch. Rück. Volkm. Godet*, d'après א * A B C, qques minn. copt. syr.-ph. arm. Théod. Dam. Théoph.

colère ; car — et ceci explique que tel est bien l'effet de la loi — *là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression*, par conséquent pas de colère. Au fait, les deux sens sont acceptables; nous préférons *δέ* qui est donné par les plus anciens manuscrits.

ỳ. 16. *Διὰ τοῦτο*, « *c'est pourquoi, aussi*, » indique, non une conclusion tirée de prémisses (*οὖν*), mais plutôt des considérations qui découlent de ce qui vient d'être dit — *ἐκ πίστεως* : le sujet et le v. sont sous-entendus ; d'où l'on construit *ἡ ἐπαγγελία ἐστὶν ἐκ πίστεως* (*Crell, Grot. Limb. Seml. Thol. Scholz, Glœckl. Kœlln. Fritzs. Krehl*,) ou *κληρονόμοι εἰσὶν ἐκ πίστεως* (*Erasm. Calv. Bèze, Beng. Rück. De W. Mey. Thol.* 1856, *Philip. Heng.*) La pensée n'est pas sensiblement différente au fond ; toutefois nous préférons la seconde manière, parce que c'est la question agitée au v. 14, de savoir qui est héritier, et que la considération de la promesse vient un peu plus loin. *Flatt, Reiche, Hodge*, ne se prononcent pas. *Πίστις*, c'est *la foi* comme principe — *ἵνα κατὰ* (voy. 2,5) *χάριν* sc. *ὦσιν*, exprime, non une conséquence ou un résultat (cont. *Grot. Reiche*,), mais un but, « *afin que ce soit par grâce* » : c'est une réflexion incidente, que le contexte immédiat n'appelait pas, mais que Paul se plaît à énoncer en confirmation de ce qu'il a dit v. 1-8 — *εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι Ἀβραάμ*, se relie, non à *ἵνα κατὰ χάριν* (« afin que ce soit *par grâce, afin que* la promesse soit assurée... » *Grot. Limb. Seml. Thol. Scholz, Rück. De W. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Hofm. Reuss, Godet*) qui n'est qu'une observation incidente, qu'on pourrait supprimer sans altérer le fil des idées; mais à *πίστεως*, et *εἰς τὸ εἶναι* (voy. 1,20) indique, non un but, — l'intention de Dieu, car ceci est un raisonnement de Paul, — mais plutôt la conséquence de ce que c'est *ἐκ πίστεως* : « *en sorte que la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham* » (de même *Luth. Kop. Reiche, Kœlln.*). Telle est, en effet, la conséquence à laquelle Paul veut arriver par son raisonnement : « *elle est assurée*, » elle ne peut manquer ((*βεβαία* opp. à *κατήρ*-

γηται, v. 14. Comp. *βεβαιῶσαι*, 15,8), en ce sens que la condition peut en être remplie, ce qui ne serait pas le cas, si c'eût été par la loi, — elle est assurée « *à la postérité d'Abraham*, » c.-à-d. à la postérité au point de vue spirituel, — et à « *toute* » la postérité, non à une partie seulement : *οὐ τῷ ἐκ τοῦ Νόμου μόνον* (sc. *σπέρματι*), *ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ* (sc. *σπέρματι*), « *non pas seulement à celle qui relève de la Loi* (mosaïque), c.-à-d. à la postérité spirituelle juive, *mais encore à celle* — qui n'est pas juive, mais — *qui relève de la foi d'Abraham.* » Remarquons que Paul a bien dit *τοῦ Νόμου* pour désigner la loi mosaïque, parce qu'autrement il y aurait eu équivoque. Paul se sert de l'expression *de la foi d'Abraham*, au lieu du simple *de la foi*, pour bien montrer la filiation spirituelle. On voit par-là, comme nous le disions v. 3, note 4, — que Paul, en parlant dans ce chapitre, de la foi, fait abstraction de l'objet même de la foi, pour la considérer en elle-même. Cette foi, envisagée comme principe, n'est autre que celle dont Abraham nous donne le modèle ; ce sont les sentiments d'absolue confiance, qui animaient le patriarche, et auxquels il a dû, soit d'être tenu pour juste (v. 3), soit la promesse même (v. 13) : cette foi d'Abraham est un type de foi. Après l'avoir déclaré le père des croyants, Paul entrera dans la peinture même de cette foi.

ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν, « *qui est notre père*, — spirituel — *à tous*, » à nous tous, chrétiens, que nous soyons Juifs ou païens d'origine, n'importe. Et dans ce fait, Paul voit la réalisation dans toute son étendue d'une parole de l'Ecriture — ỳ. 17. *καθὼς γέγραπται· Ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε*, « *ainsi qu'il est écrit* : *Je t'ai posé*, c.-à-d. *établi*, *fait* (Hébr. 1,2 = נְתַתִּיךָ) *père d'un grand nombre de nations.* » Citation de Gen. 17, 5, conforme à l'hébreu et aux LXX, y compris *ὅτι* qui est sans valeur ici. — *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ* présente une difficulté de construction et une difficulté de liaison. Les uns (*Limb. De W.* Dr *Schmid*, Tubing. Zeitsch. 1831, 2 cah., *Mey. Philip. Hofm.*) construisent *κατέναντι θεοῦ*, (*κατέναντι*) *οὗ ἐπίστευσε* (*Ἀβραάμ*),

comme Luc 1,4 : *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων = περὶ λόγων, περὶ ὧν κατηχήθης*, Mth. 7,2. Act. 21,16. Mais on ne dit pas *πιστεύειν κατέναντί τινος*, comme on dit *κατηχεῖσθαι περί τινος*. La construction la plus régulière est celle de *κατέναντι θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε* (*Ἀβρ.*); il y aurait eu attraction du dat. *ᾧ* avec le gén. *θεοῦ*, ce qui a lieu ordinairement avec l'acc. et quelquefois avec le dat. Xén. Cyr. 5,4.18 : *ἥγετο δὲ καὶ τῶν ἑαυτοῦ τῶν τε πιστῶν, οἷς ἥδετο καὶ ὧν* (pour *ἐκείνων οἷς*) *ἠπίστει πολλούς* (voy. Kühner, Gr. II, p. 508). *Κατέναντι* signifie, non pas « comme, semblablement à » = comme Dieu, en qui il a cru, est le père d'un grand nombre de nations (*Chrys. Théod. Dam. Œcum. Théoph. Erasm. Ecol. Martyr, Glœckl.*), ni « devant, au jugement de » (*Bœhm. Flatt, Rück.*Dr *Schmid, Geissler, Kœlln. Hodge, Fritzs.*) ni « par la volonté de » (*Reiche, De W. Krehl, Reuss.*); mais 1° *devant, en face de, vis-à-vis de, à l'opposite* = נֶגֶד, לְנֶגֶד. Ex. 19,2. Néh. 3,10.23 etc. = לִפְנֵי־. Gen. 50,13. Ex. 32,5. Nomb. 17,4. 2 Chr. 2,6 etc. 2° *Devant, en présence de*. Il conserve toujours l'idée de position ; Ex. 32,11 : *ἐδεήθη Μωυσ. κατέναντι Κυρ.* 1 Chr. 19,14. 2 Chron. 6,24. Ps. 5,6. 25,3. Joël 1,16. Lam. 3,34. Quant à la liaison, la plupart des commentateurs le rapportent à *πατὴρ ἡμῶν*, et font de la citation une parenthèse: ...« *qui est notre père à tous* (ainsi qu'il est écrit : Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations) *devant Dieu*, ou *au jugement de Dieu*, ou *par la volonté de Dieu, en qui il eut foi ?* » Cependant la réflexion « qui est notre père à tous, » doit être entendue, non relativement à Dieu (= notre père à tous devant Dieu) mais d'une manière absolue, par opposition à l'idée particulariste des Juifs. De plus, l'expression *κατέναντι* indiquant toujours la position de qqchose qui est *placé devant*, se présentant *en face de qqu'un*, nous paraît évidemment provoquée par *τέθεικα*. Nous pensons donc que *κατέναντι οὗ ἐπίστευσε*... a été placé épexégétiquement après la citation (*Beng. Philip.*) comme une considération qu'elle suggère à Paul : « *ainsi qu'il est écrit : Je t'ai posé*, c.-à-d. fait *père d'un grand nombre de nations*, et ce *devant Dieu en qui*

Abraham... » Ce passé, *je t'ai posé*, suppose que la chose est faite, et que c'est *devant Dieu*, qu'Abraham est là posé, ayant déjà derrière lui cette multitude de nations — « *devant Dieu, en qui Abraham eut foi,* » et qui est tout-puissant pour exécuter sa parole. — Cette puissance est exprimée par des traits qui correspondent à la circonstance présente : *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκρούς*, « *qui donne la vie aux morts,* » allusionne, non au sacrifice d'Isaac (*Chrys. Erasm. Corn.-L. B.-Crus. Mangold*, p. 114, *Maunoury*), mais à cette fécondité nouvelle accordée à Abraham et à Sarah (*σῶμα νενεκρωμένον, νέκρωσις. τ. μήτρας*, v. 19). L'expression *ζωοποιεῖν, donner la vie*, étant plus ample que celle de *ἐγείρειν,* est par cela même mieux choisie. — *καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* a été entendu fort diversement. *Καλεῖν, appeler, prononcer le nom*, Hébr. 3,13; puis *appeler*, pour faire venir. *τὰ μὴ ὄντα*, « *les choses qui ne sont pas, qui n'existent pas.* » *Μή,* à la place de *οὐκ*, trahit l'idée de *quoiqu'*elles n'existent pas (Artemidor, p. 46, éd. Rigalt, dit en parlant d'un peintre *τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα δεικνύειν*. Phil. de Joseph. p. 544 : *ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις βλέποντες οὐ βλεπομένης διανοίας ἀναζωγραφούσης καὶ εἰδωλοποιούσης τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*) — *ὡς ὄντα*, « *comme existantes* » : ce qui n'est pas encore, est devant Dieu comme si cela était, et il en prononce le nom, il en parle, comme si elles étaient là devant lui. L'application va très bien ici. La promesse de Dieu est conçue en ces termes : « *je t'ai fait père,* » et non « *je te ferai père* » : le passé au lieu du futur ; de cette manière Dieu appelle Abraham « père d'un grand nombre de nations, » ce qu'il n'est pas, comme s'il l'était réellement [1]. Le Tout-Puissant seul peut

[1] *Mey. Philip.* donnent à *καλεῖν* le sens de « commander, » Ps. 50, 1. Es. 40, 26. De là, « *qui commande aux choses qui ne sont pas comme si elles étaient ;* » et ils expliquent que « lorsque Abraham était devant Dieu et eut foi (Gen. 15, 6), Dieu lui avait montré les étoiles du ciel, en disant : *οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*, et c'est ainsi qu'il commanda à ce qui n'existait pas (la postérité d'Abraham) comme si elle existait. » Impossible de voir dans cette parole : « Ainsi sera ta postérité, » aucun ordre quelconque, aucun commandement d'être. D'ailleurs, de quel droit s'écarter de la citation de Paul, laquelle a fait naître cette observation ? Quant aux autres interprétations, voy. notre Comm. 1843, p. 568.

parler ainsi. Ce second trait est en parfait accord avec le premier; c'est un degré de plus : Dieu donne la vie à ce qui ne l'a plus; bien mieux, il parle des choses qui n'ont pas l'existence comme si elles l'avaient. Ces deux traits réunis forment une peinture de la toute-puissance divine, qui cadre bien avec la circonstance particulière qui l'a provoquée.

Voyons maintenant la suite des idées. Paul a démontré, 1° qu'aux termes de l'A. T. Abraham a obtenu la justice par la foi, non par ses œuvres; que semblable grâce est un bonheur que David célèbre (v. 1-8) ; — 2° que cette justice est pour le circoncis et l'incirconcis, ensorte qu'Abraham est le père des uns et des autres, pourvu qu'ils aient la foi comme lui (v. 9-12). — Et, en effet, cette paternité d'Abraham est tellement conditionnée à la foi, que la promesse même des bénédictions messianiques, d'*hériter du monde*, faite à Abraham et à sa postérité, lui a été faite, non par le principe de la loi, mais ensuite de la foi (v. 13), et que si l'on était héritier par la loi, la promesse serait sans effet, comme nulle et non avenue (v. 14.15); aussi, est-ce par la foi qu'on est héritier : de cette manière, la promesse est assurée à toute la postérité d'Abraham, qu'elle soit juive ou non d'origine (v. 16), et Abraham réalise par cette postérité cette parole de la toute-puissance divine, qui donne la vie aux morts et parle des choses qui ne sont point, comme si elles étaient : « *Je t'ai fait père d'un grand nombre de nations.* »

On voit par-là que, bien loin d'*annuler la Loi*, l'A. T., *par la foi*, Paul donne un enseignement qui est à la base de l'A. T. et qui l'établit pleinement, puisque la foi est la seule voie d'arriver à la réalisation de la promesse faite à Abraham et à sa postérité.

ỷ. 18. Ὅς introduit un développement parallèle à ὅς ἐστι πατήρ, v. 16. Cette foi d'Abraham est, aux yeux de Paul, par son énergie et par sa puissance, un type de la foi, et il se plaît à le montrer en relevant quelques détails historiques (v. 18-22). — *Παρ' ἐλπίδα*, « *contre toute espérance,* » c.-à-d. lorsqu'à n'envisager que les circonstances extérieures, il n'y avait aucun lieu d'espérer —

ἐπ' ἐλπίδι, « *appuyé sur l'espérance* » (1 Cor. 9,10. Voy. 5,14.). Le rapprochement des expressions *παρ' ἐλπίδα* et *ἐπ' ἐλπίδι* fait contraste (oxymoron : Spes inesperata; innuptæ nuptiæ, etc.) — *ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν : εἰς τό* fait difficulté, *a*) Selon les uns (*Vulg :* ut. *Calv. Grot. Calov. Limb.* etc. *Thol. Klee, Rück. Olsh. Mey. Heng. Philip. Godet*), il indique un but (= *pour, afin de*): « Espérant contre toute espérance, *Abraham eut foi, afin de devenir* le père d'un grand nombre de nations. » Ce but intéressé prêté à Abraham, vicie la notion de la foi, et l'on ne saurait échapper à cette objection en rapportant ce but à Dieu, parce que la proposition (*Ἀβρ.*) *ἐπίστευσε εἰς τὸ*... ne le permet pas. — *b*) D'autres (*Luth. Kop. Bœhm. Flatt, Fritzs. Reuss*) donnent à *εἰς τό* le sens de conséquence (= ita ut, *ensorte que*, voy. 1,20) : « espérant contre toute espérance, *Abraham eut foi, ensorte qu*'il devint... » ou « *Abraham eut foi : c'est ainsi qu*'il devint... » Après avoir mentionné le fait qu'Abraham eut foi contre toute espérance, Paul déclare immédiatement ce qu'il en arriva, savoir la réalisation même de la promesse; puis il revient aux détails (v. 19 etc.) pour faire sentir l'énergie de cette foi, partant sa valeur. *c*) D'autres (*Théoph. Bèze, Estius, Crell, Scholz, Reiche, Kœlln. DeW. Hodge, B.-Crus. Krehl, Hofm.*) considèrent *εἰς τὸ γένεσθαι* comme objet et régime de *ἐπίστευσε :* « espérant contre toute espérance, *Abraham eut foi, eut la conviction*, (6,8. 14,2) *qu'il deviendrait* père d'un grand nombre de nations, et n'étant point faible... » Ce sens est excellent, mais les exigences du langage ne sont pas satisfaites. Si l'on dit *πιστεύειν εἴς τι*, Jean 1,12. 2,23. 12,36. etc. on ne dit pas *πιστεύειν εἰς τὸ*, inf.; l'expression régulière serait *ἐπίστευσε ὅτι*, 6,8. — *κατὰ τὸ εἰρημένον· Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου*, « *selon cette parole : Ainsi sera la postérité.* » Citation de Gen. 15,5, conforme aux LXX. *Οὕτως*, *ainsi*, c.-à-d. aussi nombreuse que les étoiles du firmament.

ỳ. 19. *Καὶ μὴ ἀσθενήσας* * *τῇ πίστει :* le dat. indique, *quant à*,

* Les mss. D * F G, it. vulg. etc. lisent *ἐν τῇ πίστει* : correction grammaticale.

relativement à quoi il n'a pas été faible ; 14,1. Voyez ce même emploi du dat. 12,10. Act. 7,51. 14,8. 16,5. 1 Cor. 14,20, etc. *Οὐκ ἀσθενήσας* indiquerait simplement le fait ; *μὴ* renforce, en indiquant qu'il ne fût pas faible, quand même on aurait pu s'attendre à ce qu'il le fût (voy. Winer, Gr. p. 452). De là, « *et n'étant point faible en la foi,* » litote pour dire qu'il fut inébranlable dans sa confiance en Dieu. — *οὐ * κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη ** νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας,* « *il ne fit pas attention* — tant sa foi était grande — *que son corps était déjà éteint* (*il était presque centenaire*) *ni que Sarah était vieille.* » Paul a devant les yeux la narration qui se trouve Gen. 15,1-6; c'est de là qu'il tire ses citations. Il a négligé le passage où la promesse d'un fils amena un sourire sur les lèvres du patriarche (Gen. 17,17), parce que ce moment d'hésitation fut postérieur et si passager qu'il n'influa en rien sur la conduite du patriarche. *Κατανοεῖν*, *remarquer*, *considérer avec attention*, en arrêtant son regard sur qchose de manière à en tirer des conclusions; Luc 12,24. Act. 7,31. 11,6. Hébr. 3,1. 10,24. *Νεκρόω*, *mortifier*, *énerver*, *rendre sans force : σῶμα νενεκρωμένον*, un corps épuisé, éteint, inhabile ad generandum, Hébr. 11,12 (voy. Kypke, h. l.). *Νέκρωσις* (passif = *τὸ νενεκρῶσθαι*) *τῆς μήτρας* désigne l'état qui ôtait à Sarah la puissance de concevoir. *Που*, *presque*, *environ*, *à peu près*, Hér. 1, 119. 7,5. Xén. Econ. 17,2 : Abraham avait alors 99 ans; Gen. 17,1.24. comp. 17,17. 21,5. — ỳ. 20. Paul poursuit l'éloge sous la forme négative. *Δέ* regrette *μέν*, que la proposition précédente

* *οὐ* est suspect à *Griesb.*; il est omis par *Lachm. Tisch.* 8, *Reiche*, *Olsh. Volkm. Godet*, d'après ℵ A B C, 67**. 93. 137. syr.-psh. copt. ar.-erp. Chrys. Dam. Julian. De là, « *il considéra, sans être faible dans la foi, son corps éteint...* » Cette omission, comme la variante *ὡς* (Théod.) et *licet* (arm. éth.), paraissent nées du désir d'accommoder notre passage avec la réflexion qu'Abr. aurait faite (Gen. 17, 17) au sujet de son âge et de celui de Sarah. — ** *ἤδη* mis entre crochets par *Lachm.* est omis par *Tisch. Mey. Fritzs. Philip. Heng. Volkm.* d'après B F G, 47, 213. syr.-psh. it. vulg. ar.-erp. Chrys. Epiph. On l'a supprimé, parce qu'il ralentit la marche de la phrase, et qu'il est singulier, en parlant d'un centenaire.

ne permettait pas, faute de symétrie. — *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, « *quant à la promesse de Dieu, il n'hésita point par manque de foi*, » c.-à-d. il n'eut ni hésitation ni défiance : *Εἰς*, acc. *quant à*, *relativement à*, Act. 25,20, 2 Pier. 1,8 (Winer, Gr. p. 371). *Διακρίνεσθαι*, *hésiter*, *être irrésolu, hésitant, doutant*, 14,23, opp. à *πιστεύειν* avoir la ferme conviction que, Mth. 21,21. Marc 11,23. L'aor. passif a le sens moyen. *Ἀπιστία*, défaut de croyance, *incrédulité;* 3,3 — défaut de confiance, de foi en qq. *défiance ;* — défaut de fidélité, *infidélité, mauvaise foi*. Ici *τῇ ἀπιστίᾳ*, *par le manque de foi*, *par défiance ;* Vulg : diffidentia. La foi d'Abraham en Dieu, sa parfaite confiance en lui, fit qu'il n'eut aucun doute sur la promesse : il n'hésita pas, il ne se défia pas. La foi en Dieu se manifeste par la foi en sa parole. — *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει* : *ἐνδυναμόω*, *fortifier*, *donner des forces ;* Jug. 6,34. Phil. 4,13. 1 Tim. 1,12. *Ἐνδυναμοῦσθαι*, être fortifié, rendu fort; d'où *devenir fort*, *se fortifier*, *prendre des forces ;* 2 Tim. 2,1 : *ἐνδυναμοῦ ἐν τῇ χάριτι*, fortifie-toi, grandis dans la grâce ; Act. 9, 22. De là, *ἐνεδυναμώθην*, j'ai été fortifié, *je suis devenu fort*, *j'ai pris des forces ;* Ps. 51,9 : *ἐνεδυναμώθη ἐπὶ τῇ ματαιότητι αὐτοῦ*, il est devenu fort, il a pris des forces (*ἐπί* = en s'appuyant sur) dans sa perversité = invaluit perversitate. Hébr. 11,34 : *ἐνεδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας*, ils devinrent forts, ils prirent des forces de manière à sortir de la maladie = ils triomphèrent de la maladie. Le dat. *τῇ πίστει* peut avoir la signification de *quant à*, *relativement à*, comme *μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει*, v. 19 ; de là « *il devint fort*, *il prit des forces relativement à la foi* » (*Kop. Flatt*, *Thol. Beneck. Rück. Reich. Kœlln. De W. Hodge*, *Mey. Fritzs. Krehl. Philip. Beng. Walther*); mais cela supposerait qu'il y avait quelque déficit dans sa foi. Aussi préférons-nous *il fut fortifié*, *il devint fort par sa foi*, c.-à-d. il puisa des forces dans sa foi (*Orig. Ecum. Erasm. Calv. Grot. Przypt. Limb.* etc. *Glœckl. Hofm. Reuss*). — *διδόναι δόξαν τῷ θεῷ*, « *donner gloire à Dieu*, » c'est rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, soit en disant, soit en faisant qqchose qui est à la

gloire de Dieu. Le contexte indique, dans chaque cas, *pourquoi* on doit rendre gloire, et *comment* on le doit faire. Ainsi Jérémie somme Israël de donner gloire à Dieu (Jér. 13, 16), c.-à-d. de lui rendre l'honneur qui lui est dû, en renonçant aux idoles et en écoutant les paroles de l'Eternel (v. 10, 11). Josué (7,19) somme Hacan de donner gloire à Dieu, en disant la vérité et en avouant sa faute. Les Juifs de la synagogue somment l'aveugle guéri par Jésus de donner gloire à Dieu (Jean 9,24) en disant la vérité et en déclarant que Jésus est un méchant. De même, dans notre passage, Abraham donna gloire à Dieu, c.-à-d. lui rendit l'hommage qui lui est dû, en agissant d'une manière qui témoignait de sa foi en la promesse et en la toute-puissance de Dieu. — ỳ. 21. *καὶ* * *πληροφορηθείς : πληροφορέω* pp. remplir en portant dans, *remplir complètement*, 2 Tim. 4,5 : *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. Il est syn. de *πληρόω*, Act. 12,25 : *πληρώσαντες τὴν διακονίαν;* mais il indique un remplissement plus grand, plus complet. Il s'emploie en parlant des sentiments, des désirs (voy. sur l'origine de ce mot notre Comm. 1843, p. 582) et particulièrement de la conviction, *être complètement convaincu, être sûr et certain*, 14, 5. Luc 1, 1 (*πληροφορία*, conviction complète, 1 Thess. 1, 5) Clem. R. 1 Cor. 42. — *ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι*, « *que, ce qu'il a promis, il est puissant aussi pour l'exécuter :* » paraphrase de l'idée simple que Dieu est tout-puissant; elle est conçue dans le sens de la circonstance qui a amené cette réflexion. — ỳ. 22. *Διὸ καί* **, « *c'est pour cela aussi que;* » *καί*, indique combien cette conséquence est naturelle et juste (= comme il fallait s'y attendre, Luc 1, 35. Act. 10, 29. Rom. 15,22. Hébr. 11,12). — *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην;* le sujet sous-entendu est *τοῦτο*, « *cela*, c.-à-d. cette foi pleine et entière *lui fut imputée à justice* » (voy. 4, 3. 9.)

Du v. 18-22, Paul s'applique à retracer la grandeur de la foi

* *καί* manque dans E F G, it. vulg. etc. Il a été vraisemblablement retranché, parce qu'il embarrasse la phrase en rendant la liaison avec ce qui précède moins intime. — ** *καί* manque dans B D * F G, syr.-psh. copt. ar.-erp. etc. : autorités insuffisantes. *Lachm.* le met entre crochets.

d'Abraham, en montrant comment, dans cette grave circonstance, elle s'affirma avec une incomparable énergie. Dieu fait à Abraham la promesse que sa postérité sera aussi nombreuse que les étoiles du firmament. Abraham était vieux, sa femme était trop âgée pour concevoir, n'importe; il espère contre toute espérance. La pensée des obstacles humains ne l'arrête point; il n'a ni hésitation ni défiance; il donne gloire à Dieu, pleinement convaincu que Dieu peut tout. Après ces détails, on est fondé à dire que la *foi* était absolue; c'était une *confiance* pleine, entière, sans réserve.

℣. 23. 24 servent de transition pour revenir à l'Evangile; ce que la foi a fait pour Abraham, elle le fera de même pour celui qui a foi. *Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ :* le sujet est *τοῦτο* sous-entendu, et représente la proposition *ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ,* « *or il n'a pas été écrit pour lui seul, qu'elle* (*ἡ πίστις*) *lui fut imputée.* » L'aor. *ἐγράφη* nous reporte au moment où le fait d'écrire s'est passé, « *il a été écrit;* » tandis que *γέγραπται,* « *il est écrit,* » nous reporterait à ce qui est là écrit dans l'A. Testament. — *δι' αὐτὸν μόνον,* « *à cause de lui seul,* » c.-à-d. dans le seul but de faire connaître comment, lui, Abraham, avait été justifié (*Bèze :* in ipsius gloriam. *Maunoury*). — ℣. 24, opposé à *ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς,* « *mais aussi pour nous,*» c.-à-d. pour nous instruire (cf. 15, 4), nous, chrétiens; pour nous apprendre par l'exemple d'Abraham comment nous pouvons être justifiés. — *οἷς μέλλει λογίζεσθαι,* « *à qui elle* (la foi) *doit être imputée.* » *Μέλλει*, indique ce qui doit arriver, ce qui ne manquera pas d'arriver, 8, 13. 1 Thess. 3, 4. Jaq. 2, 12 (*Grimm*, Dict.). — *τοῖς πιστεύουσιν* se lie grammaticalement à *οἷς,* mais se rapporte à *ἡμᾶς* à cause de l'article (Philém. 10 : *παρακαλῶ σε περὶ τοῦ ἐμοῦ τέκνου, ὃν ἐγέννησα... Ὀνεσιμὸν, τὸν...*). S'il n'y avait pas d'article, *πιστεύουσιν* signifierait « en tant que nous avons foi, si nous avons foi, » et présenterait l'idée comme condition (Xén. Anab. 2, 1. 21 : *ἐπεκέλευσε εἰπεῖν βασιλεὺς ὅτι μένουσι μὲν ὑμῖν αὐτοῦ σπονδαὶ εἴησαν, προιοῦσι δὲ καὶ ἀπιοῦσιν πόλεμος*). L'article rap-

porte τοῖς πιστεύουσι à des personnes déterminées, « *nous les ayant foi, nous qui avons foi.* » Comp. Jean 1, 12. Rom. 7, 4. 8, 4. 28. Eph. 1, 19 (cont. *Rück. Philip. Godet*). Paul s'exprime ainsi, parce que les personnes auxquelles il s'adresse (ἡμεῖς, *nous*, chrétiens, savoir ses lecteurs et lui) ont déjà foi. — ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, « *en Celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur.* » Ἐπί, acc. au lieu de εἰς, fait ressortir la notion de confiance = une foi qui s'en va reposer sur, Act. 9, 42. 11, 17. 16, 31. Paul présente ici Dieu comme l'objet de la foi du chrétien (voy. πίστις, 3, 22), afin de rendre saillante la conformité de sa foi avec celle d'Abraham. Mais comme Dieu est l'objet de la foi du chrétien, ensuite des rapports qui unissent Dieu à Jésus et à son œuvre, Paul a soin de remplacer le nom de Dieu par une périphrase qui exprime ce rapport, et il est naturellement porté à choisir un trait qui ait son correspondant dans la foi même d'Abraham v. 17; aussi dit-il, « Celui qui a ressuscité Jésus — notre Seigneur — des morts. » Cela fait, il passe complètement sur le terrain chrétien en rattachant ce trait à l'œuvre de Jésus, qu'il esquisse en deux mots.

Littérature : ***Fr. Balduin***, de Chr. in mortem tradit. et in vitam ressuscit. Vit. — ***J. Gerhardi***, explicati dicti Apost. Rom. 4,25 consideratio. 1637. Ej. aphor. ap. Rom. 4,25 consideratio. 1635. — ***Jac. Clauder***, disp. de summa evangelii ab Apost. prædicati. Lips. 1650. — ***J. G. Baier***, de habitu mortis et res. Chr. ad justif. nostram. 1694. — ***Th. Ittig***, progr. Lips. 1706. — ***J. Fr. Buddaeus***, progr. ad eadem verba relatum et in meditationibus ej. sacris. Jenæ, 1725. — ***Gab. Terne***, Sylloge, p. 1039. Progr. acad. Halæ, 1724. — ***Heumann***, progr. 1748, nova syll. dissert. p. 363. (voy. *Wolf*, Obss. sacræ, p. 79.)

℣. 25. Jusqu'ici le fait de la résurrection a été présenté pour faire ressortir la toute-puissance de Dieu et correspondre à un acte analogue dans la foi d'Abraham (v. 17); mais ce point de vue ne suffit pas pour la foi du chrétien. Paul l'a senti et relie

plus étroitement ce trait à l'œuvre que Dieu a accomplie en Christ, en la résumant dans deux propositions parallèles. *Διά,* acc. indique prop. le motif qui fait agir, *à cause de, pour* (causa movens = parce que), et comme le but qu'on se propose, se peut envisager aussi comme le motif qui fait agir, *διά,* acc. signifie encore, *à cause de, pour, dans le but de* (causa finalis impulsiva = afin de, 2 Cor. 13,10. 1 Tim. 1,16, etc. *Grimm,* Dict.). C'est le cas ici : la première des propositions mentionne la cause, le « parce que ; » la seconde, la cause finale, le but poursuivi, le « afin de » (de même *Rückert*). Cela est simple, et cette corrélation exprimée par la répétition de *διά,* comme en français « *pour... pour* » — et non *διά* et *εἰς* (cont. *Godet*) — donne à la phrase une forme parallèle, qui ne manque pas d'élégance. — ὃς *παρεδόθη* scil. *εἰς θάνατον* (*ἠγέρθη* l'indique ; cf. 8,32) *διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν,* « *qui a été livré* à la mort *à cause de nos fautes :* » elles sont la cause de ce que Jésus a été livré à la mort, en ce sens que, si les hommes n'avaient pas péché, Christ n'aurait pas eu besoin de venir, de souffrir et de mourir pour eux (cf. 8,3 : *περὶ ἁμαρτίας.* 5,6-8 et *ἀπέθανε ὑπέρ*). La mort de Christ est présentée ici, non comme le fait unique auquel doit se restreindre tout ce que Christ a fait et souffert pour les hommes, mais comme le fait saillant, le point culminant de son sacrifice. Là s'arrête la pensée, comme l'expression de Paul. Les commentateurs donnent à *διά* dans les deux propositions, le sens de *à cause de, en vue de,* comme s'il s'agissait du but poursuivi ; de là, « *qui a été livré* à la mort *en vue de nos fautes,* » et ils expliquent ce terme général par « en vue du *pardon* (*Olsh. Thol. Krehl, Maunoury,* etc.) ou de l'*expiation* (*Calv.* etc. *Kop. Klee, Usteri,* p. 126, *Rück. Reiche, Kœlln. De W. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Philip. Arnaud, Lange, Hofm. Godet*) de nos fautes. » Mais 1°, ils changent d'une manière fâcheuse la corrélation des deux *διά,* en accumulant deux buts l'un sur l'autre, et deux buts qui rentrent plus ou moins l'un dans l'autre (*Rück.* le reconnaît), puisque la *δικαίωσις* comprend en elle-même le pardon des

péchés. Il est bien plus juste d'énoncer d'abord la cause de la dispensation de Dieu, puis le but. La pensée forme ainsi un tout, qui cadre parfaitement avec la forme. 2° Notre interprétation a l'avantage de s'arrêter au terme général, dont le sens se comprend de lui-même; tandis que l'autre traduction, « en vue de nos fautes, » se comprend difficilement, si l'on reste, comme on le doit (*Heng.*) au terme général. On peut bien l'expliquer par « *en vue du pardon* ou *de l'expiation de nos fautes;* » mais on n'a pas le droit, comme on le fait, d'établir une relation entre les idées de pardon ou d'expiation et *δικαίωσις* qui suit, puisque ces mots de « pardon » et d' « expiation » sont absents du texte même. — *καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν*, « *et qui a été ressuscité à cause de*, *pour*, *en vue de notre justification* » : *Δικαιοσύνη*, c'est le *τὸ δίκαιον εἶναι;* mais *δικαίωσις*, c'est le *τὸ δικαιοῦν*, l'action de déclarer juste, de tenir pour juste, *la justification*, 5,18, voy. 1,17 [1]. — Ces deux propositions soulèvent une grande difficulté. Le fait de la résurrection est, aux yeux de Paul, le sceau irréfragable que Jésus est le Fils de Dieu (1,3.4); mais nulle part Paul ne fait de la résurrection le fondement de la *δικαίωσις;* il rattache, au contraire, celle-ci à la mort de Christ (voy. 3,24.25. 5,9, etc.). Comment se fait-il qu'il passe ici sur l'idée importante de la mort, pour rattacher la *δικαίωσις* à la résurrection? Cette question a été l'objet de nombreuses dissertations, et l'on y a fait des réponses fort diverses. Nous pensons qu'il suffit de bien comprendre la manière dont ce v. a été amené, pour voir que la difficulté est plus apparente que réelle. En effet, pour revenir à son sujet, l'Evangile, Paul énonce en deux mots ce que Dieu a fait pour nous en la personne de Jésus; mais il n'est pas en-

[1] *Godet* retient le sens de « à cause de » dans les deux propositions : « il a été livré à la mort *à cause de* nos fautes, et a été ressuscité *à cause* de notre justification, » c.-à-d. que nos fautes (ou l'expiation de nos fautes) ont été la cause de sa mort, et que notre justification (accomplie) a été la cause de sa résurrection. Mais δικαίωσις ἡμῶν signifie l'action de nous justifier = τὸ δικαιοῦν ἡμᾶς; non, notre justification accomplie = τὸ δικαιωθῆναι ἡμᾶς, et Paul rattache « notre justification » à la mort de Christ, jamais à sa résurrection, qui n'en saurait être la cause.

tièrement libre dans ses mouvements, attendu qu'ayant présenté Dieu comme l'objet de la foi du chrétien, sous les traits de « *Celui qui a ressuscité des morts Jésus, notre Seigneur,* » il est obligé de tout réduire aux deux faits saillants, la mort (*παρεδόθη*) et la résurrection (*ἠγέρθη*); puis, comme il veut donner la signification d'une semblable dispensation pour le chrétien, en en indiquant la raison, il rattache tout naturellement la *cause* au premier fait (*παρεδόθη διὰ τ. παραπτώμ. ἡμ.*) et *le but* au second (*διὰ τ. δικαίωσ. ἡμ.*), ce qui donne en même temps à la phrase une forme qui lui sied bien, pour clore un paragraphe. Il en résulte qu'il ne faut pas considérer, comme font la plupart des exégètes, les deux membres comme formant une antithèse, et rattacher ainsi à chaque fait une efficacité particulière; mais il faut les envisager comme compléments l'un de l'autre. D'ailleurs *καί*, au lieu de *μέν... δέ,* l'indique. On doit unir ces deux éléments, comme formant un tout et résumant par deux mots ce que Dieu a fait pour nous en Christ. Paul ne les sépare que d'une manière formelle, par suite de la manière gênée dont il aborde le sujet, en sorte qu'on aurait tort de donner à cette forme une valeur réelle, et de rattacher la *δικαίωσις* uniquement à la résurrection de Jésus, par opposition à sa mort. La difficulté est de forme, non de fond; elle n'est qu'apparente (voy. un semblable *μερισμός*, 10,9.10). Paul passe ainsi de la foi d'Abraham à la foi du chrétien, et de Dieu, objet de cette foi, à Christ. Il revient ainsi à son sujet, l'Evangile.

Maintenant demandons-nous *quelle place ce chapitre occupe dans le contexte de l'épître.* — Quand Paul dit, 3,21 : *μαρτυρουμένη ὑπὸ τ. Νόμ. καὶ τ. Προφητῶν,* l'intention d'appuyer sa thèse chrétienne du témoignage de l'A. T. est manifeste; et quand on compare 3,21.22 avec son thème 1,17, il est impossible de ne pas voir que cette allégation est analogue et parallèle à la citation, *καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται,* par laquelle Paul s'appuie déjà de l'A. T. — D'autre part, quand on considère ce qui suit 3,21.22, et qu'on voit que Paul, après avoir

développé les idées de ces versets, sauf celle de *μαρτυρουμένη ὑπὸ τ. Νόμ. καὶ τ. Προφητῶν*, en vient à montrer, au ch. IV, la concordance de la foi avec la Loi, il est impossible de ne pas admettre que le ch. IV ne soit pas le développement indiqué par la citation 1,17 et annoncé 3,21. C'est une sorte de digression dans la tractation du sujet, digression qui témoigne de la préoccupation de Paul à l'égard de l'incrédulité juive, et de l'intérêt qu'il attache à montrer à ses lecteurs, surtout à ses lecteurs judéo-chrétiens (voy. 4,1) que la voie évangélique de la justice qui vient de Dieu par la foi est en harmonie avec l'enseignement de l'A. Testament.

§. 5. Paul reprend le développement de sa thèse fondamentale : la foi procure, 1° la justice qui vient de Dieu, 2° l'espérance ferme du bonheur éternel. V, 1-11.

Littérature : *Winzer*, progr. 5,1-8. Lpz. 1832.

ỷ. 1. La digression (3,31-4,25) terminée, Paul revient à ce qu'il a exposé 3,21-30 (*δικαιωθέντες οὖν*), afin de continuer le sujet interrompu. Les commentateurs ont fait complètement fausse route sur la liaison de ce chapitre avec ce qui précède. *Godet* le remarque avec raison (p. 399); toutefois, nous ne saurions non plus adopter son point de vue. Il voit dans ce v. 1, le thème du chapitre ; mais c'est en entendant *εἰρήνη* dans le sens *subjectif*, puis en transformant la notion positive de « *paix* » dans la notion négative d'*absence de crainte*, et en ajoutant, « absence de crainte *quant à l'avenir*, » trois idées que ne comporte pas le texte. Enfin, il est obligé de considérer *δι' οὗ καὶ τὴν προσαγ... ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* comme une espèce de parenthèse, ce que nous ne saurions admettre. — *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως,* « *étant donc* (= ainsi que nous l'avons montré 3,21-30) *justifiés par la foi,* » c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels par la foi (*ἐκ πίστεως,* voy. 1,17) envisagée comme principe, opp. au principe

des œuvres (= *ἐξ. ἔργων, ἐξ. ἔργ. νόμου* ou *ἐκ νόμου*). Paul particularise plus loin, sous la forme *διὰ τ. κυρ. ἡμ. Ἰ. Χριστοῦ* — *εἰρήνην ἔχομεν* * *πρὸς τὸν θεόν*, « *nous avons la paix, nous sommes en paix avec Dieu* » (Act. 9,31. Hérodien 8,7.8 : *ἀντὶ πολέμου μὲν εἰρήνην ἔχοντες πρὸς τοὺς θεούς*. Diod. Sic. 21,12 : *Ἀγαθοκλῆς πολὺν χρόνον εἰρηνεύων πρὸς Καρχηδονίους*. Xén. Hier. 11, etc.). C'est une image. *Εἰρήνη, la paix*, est opposée à *πόλεμος, la guerre:* le chrétien, justifié par la foi, n'est plus en guerre avec Dieu, il est en paix avec lui = *εἰρηνεύει πρὸς τὸν θεόν*. Il s'agit donc, non de paix subjective, comme la tranquillité de conscience (*Pél. Mél. Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Corn.-L. Kop. Glœckl. Olsh. Hodge, Krehl, Mangold*, p. 115, *B. Weiss*, p. 325, *Godet* : « l'absence de crainte de la colère ») ou la satisfaction intérieure (*Th. Schott*, p. 235); mais de paix objective entre le chrétien et Dieu (*Flatt, Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Fritzs. Philip. Hofm. Immer*, p. 301), et l'idée exprimée par cette figure est celle d'amitié et d'harmonie rétablies entre Dieu et le pécheur justifié. Il y avait du côté de Dieu, courroux (*ὀργή*) contre le pécheur[1], et du côté du

* *Lachm. Scholz, Tisch.* 8, *Fritzs. Hofm. Gess*, p. 170, *Volkm.* lisent *ἔχωμεν*, d'après ℵ * A B * C D E K L, pl. minn. syr.-psh. it. vulg. copt. arm. éth. plus. Pères grecs et latins. Cependant nous préférons, avec la plupart des exégètes, la leçon *ἔχομεν*, d'après F G P, la pl. des minn. syr.-ph. Didym. Epiph. Cyr. Sedul. 1° Cette forme parénétique, qui vient tout à coup interrompre le développement logique de la pensée, sans que rien la provoque, est difficile à comprendre, d'autant plus qu'elle entraîne un sens exhortatif pour *καὶ καυχώμεθα*, ce qui ne saurait être admis. 2° Si, au premier coup d'œil, le sens paraît facile, il ne l'est pas en réalité, car on ne saurait dire : « Etant justifiés par la foi, *soyons* en paix avec Dieu; » cette exhortation à être en paix avec Dieu ne se comprend guère, puisque « celui qui est justifié par la foi » est par cela même « en paix avec Dieu. » On a, il est vrai, cherché à traduire « *conservons* (= *κατέχωμεν*) la paix avec Dieu, » ne la rompons pas (*Orig. Chrys. Théod. Œcum. Théoph. Maunoury*), ou « *saisissons* (cf. *καταλλάγητε τ. θεῷ*, 2 Cor. 5, 20) la paix, » ou « *jouissons* de la paix (*Kop.* cf. Act. 9, 31) avec Dieu; » mais tel n'est pas le sens de *εἰρήνην ἔχειν*. 3° L'altération provient de ce qu'on n'a pas compris comment ce verset se relie à ce qui précède. On a cru qu'ici commençait une nouvelle section de l'épître et la forme parénétique s'y prêtait.

[1] Alors même qu'il y a *ὀργὴ θεοῦ* contre le pécheur, il n'y a pas proprement *ἔχθρα θεοῦ*, car cette *ὀργή*, qui a pour expression le châtiment, est encore en réalité une forme de l'amour de Dieu. Par contre, le pécheur est *ἐχθρὸς θεοῦ* (voy. v. 10).

pécheur, inimitié (*ἔχθρά*, cf. 5,10. 8,7. Col. 1,21) contre Dieu; c'était l'état de guerre avec Dieu. Quand le pécheur est justifié par la foi, tout est changé : il y a, du côté de Dieu, amour (*ἀγάπη*), et le chrétien est devenu un ami de Dieu, la réconciliation est faite (v. 10) : c'est la paix avec Dieu. Cette *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν* est la conséquence immédiate du *δικαιωθῆναι ἐκ πίστεως*, car le *δικαιωθῆναι* est un acte de l'amour et de la grâce de Dieu (3,23) et la *πίστις* inclut un retour du cœur du pécheur vers Dieu (voy. *πίστις*, 3,22). Nous devons noter que *εἰρήν. ἔχ. πρὸς τ. θεόν* n'exprime pas seulement un rapport négatif (= « n'avoir plus Dieu pour ennemi, et n'avoir plus rien à craindre de sa part, » *Flatt*, *Scholz*, *Kœlln. Godet*); de plus, qu'il n'est pas question ici des sentiments du chrétien à l'égard de Dieu, parce que Paul ne parle de la paix avec Dieu qu'au point de vue objectif du bienfait résultant pour le chrétien. — Cette paix s'opère *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, « *par* (l'entremise de) *notre Seigneur Jésus-Christ*, » puisque c'est par lui que s'obtient le *δικαιωθῆναι*, dont *εἰρήνη πρὸς τ. θεόν* est la conséquence. C'est bien le lieu de le rappeler.

ỳ. 2. *Δι' οὗ*, « *par qui*, » introduit un développement plus explicite de ce que nous devons à Christ — *καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πιστει* *, *εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ : Καί* fait difficulté. On lui a donné le sens de *aussi*, comme un renforcement du relatif (cf. Luc 10,39. 6,13.14. *De W. Thol.* éd. 1856), ou comme relevant entre autres choses, celle qui pragmatiquement est importante (*Grot. Mey. Philip.*); mais dans ce cas, il devrait annoncer qqchose de nouveau, et comme la proposition ne renferme rien de semblable, nous pensons qu'on doit renoncer à cette interprétation. Ce *καί* correspond à *καὶ καυχώμεθα*, dans le sens de *et... et*, *à la fois*

* *Lachm. Tisch.* 7, *Volkm.* omettent *τῇ πίστει*, d'après B D E F G, it. éth. Ces mots ont été supprimés parce qu'ils gênent la phrase, et ne paraissent pas indispensables à cause de *δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*.— Ἐν τῇ πίστει, admis par *Fritzs.*, d'après A. Chrys. provient vraisemblablement d'une dittographie des dernières lettres de *ἐσχήκαμεν*.

(de même *Th. Schott*, p. 236, *Hofm.*, voy. encore notre Comm. 1843, p. 599). Le bienfait se compose de deux parties distinctes. — *τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν,* non pas « *nous avons* » (*Vulg :* habemus, *Erasm. Luth. Mél. Grot. Limb. Glœckl.*), mais « *nous avons eu* — lorsque nous sommes devenus chrétiens — *l'accès* » (Eph. 2,18. 3,12) : Christ nous a introduits — *τῇ πίστει,* « *par la foi.* » Le datif répondant à la question comment? indique le moyen, la condition de la possession : Paul a évité la multiplication des *διά*. L'article indique que, dans l'esprit de Paul, cette foi est déterminée, c'est la foi en Christ. — *εἰς τὴν χάριν ταύτην* se rattache à *προσαγωγήν* (Hérodien 1,5.1 : *ἔδοξε τοῖς φίλοις προσαγάγειν τὸ μειράκιον εἰς τὸ στρατόπεδον*), non à *τῇ πίστει* (cont. *Ecum. Luth. Calv. Wettst. Reiche*), car si l'on dit *πίστις εἰς τ. Κύριον, εἰς Χριστόν,* l'expression *πίστις εἰς τ. χάριν* est tout à fait insolite. De là, « *nous avons eu accès à cette grâce* » : *εἰς* indique que nous y sommes entrés, c.-à-d. que nous la possédons ; ce qui est confirmé par *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν,* « *dans laquelle nous sommes,* » et dont on ne peut pas facilement nous chasser, c.-à d. qui est devenue notre partage et qu'on ne saurait facilement nous ôter. *Ἑστήκαμεν* comparé à *ἐσμεν,* exprime proprement une position debout, et figurément une position ferme, solide (1 Cor. 15,1. 2 Cor. 1,24. 1 Pier. 5,12 etc.). Les commentateurs sont fort divisés pour savoir quelle est cette grâce dont Paul parle (voy. notre Comm. 1843, p. 604). Le contexte montre que c'est la *δικαιοσύνη θεοῦ,* le *δικαιωθῆναι* (*Olsh. De W. Heng. Lange, Hofm.*). On voit, en effet, que ce n'est point une grâce future ; que Paul et les chrétiens, à qui il s'adresse, la possèdent (*ἐσχήκαμεν, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν*). Paul avait dit de même v. 1, *δικαιωθέντες*. Cette grâce nous vient par Christ (*δι' οὗ*) et a pour condition la foi : c'est précisément ce que Paul a dit : *δικαιωθέντες ἐκ πίστ. διὰ τ. Κυρ.* Enfin, c'est une grâce, une faveur : c'est ainsi que Paul a envisagé la *δικαιοσύνη θεοῦ,* et la seule grâce dont il ait parlé jusqu'ici. — Ainsi donc la première partie du bienfait dont nous sommes redevables à Christ, c'est de nous avoir procuré la grâce de la *δικαιοσύνη θεοῦ* par la foi en lui.

La seconde partie est exprimée par *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ: Καυχᾶσθαι* se dit de l'homme qui se considère comme privilégié, et renferme à la fois l'idée de joie et celle de fierté. En mauvaise part, il relève l'idée de fierté vaniteuse et répond à *se faire gloire, tirer vanité, se targuer, être fier de*, 2,17. 23 (*καύχησις*, 3,27. *καύχημα*, 4,2). En bonne part, il exprime surtout la joie vive, avec l'idée qu'on est fier de ce qui cause cette joie, mais cette fierté est en bonne part, *se réjouir vivement, se glorifier, être fier de*. C'est le cas ici : Paul relève la *καύχησις* du chrétien, laquelle est tout autre que celle du Juif (voy. 3,27). L'objet dont on tire gloire se met au dat. avec *ἐπί* (Ps. 48,7. Prov. 25,14. Sir. 30,2) ou plus souvent dans le N. T. avec *ἐν* (2,17.23. 5,11. 1 Cor. 1,31 etc.) sans différence appréciable. De là, « *nous nous glorifions de l'espérance* » — *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, de la gloire de Dieu,* » (cf. 8,24), non pas, « qui appartient à Dieu » (*Erasm. Estius, Crell, De W. Mey. Philip. Hofm. Thol.* éd. 1856, *Godet*, etc.), mais *qui vient de Dieu, que Dieu donne* (gen. auctoris), comme 3,23 : c'est la félicité éternelle présentée au point de vue de son éclat et de sa magnificence.

℣. 3. *Οὐ μόνον δέ* (scil. *καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τ. θεοῦ*, comme v. 11. 8,23. 9,10. 2 Cor. 8,19. Kypke II, p. 165) *ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν : Ἐν* n'est pas locatif (cont. *Glœckl. B.-Crus.*), car Paul considère, « non les situations diverses dans lesquelles le chrétien se glorifie, mais ce dont il se glorifie » (*Hofm.*). De là, « *non seulement nous nous glorifions de l'espérance de la gloire de Dieu, mais encore nous nous glorifions de nos afflictions* » (cf. 8,17.18.35), c.-à-d. que cette joie et cette fierté qui remplissent l'âme du chrétien sont telles, qu'il les éprouve pour les afflictions mêmes, qui les éteignent ordinairement chez les autres hommes. — Voici pourquoi : *εἰδότες ὅτι ἡ θλίψις* (voy. 2,9) *ὑπομονὴν* (voy. 2,7) *κατεργάζεται*, « *sachant*, — Paul parle au point de vue de l'expérience chrétienne — *que l'affliction produit la constance.* » — ℣. 4. *ἡ δὲ ὑπομονὴ* (sc. *κατεργάζεται*) *δοκιμήν*, « *la constance produit une vertu éprouvée* » : *δοκιμή*

(activ. = *τὸ δοκιμάζειν*) *l'épreuve*, la mise à l'essai, 2 Cor. 8,2; puis (passiv. = *τὸ δοκιμάζεσθαι*) la qualité d'être un homme éprouvé (*δόκιμος*, 14,18), d'être reconnu bon, solide, par l'épreuve; se rend en français par les mots de *solidité de caractère*, *vertu éprouvée*, *mérite éprouvé*, Phil. 2,22. 2 Cor. 2,9. C'est ce dernier sens que nous devons admettre ici : la constance dans les afflictions produit chez le chrétien un caractère solide, éprouvé et à l'épreuve. C'est par l'épreuve que l'on connaît la valeur réelle des individus et de leurs sentiments : on voit si leur foi est réelle, vivante. — *ἡ δὲ δοκιμὴ* (sc. *κατεργάζεται*) *ἐλπίδα*, « *la vertu éprouvée produit l'espérance*, » c.-à-d. l'espérance de la gloire de Dieu. Sans doute l'espérance est dans le chrétien avant toute épreuve et elle fait sa joie et sa gloire; mais les afflictions en produisant en lui la constance et la solidité de caractère, le ramènent d'autant plus vivement au point de départ, à l'espérance et à l'espérance ferme de la gloire de Dieu, fondement de sa joie, ensorte qu'il a lieu de se glorifier même des afflictions (comp. 8,28-30). — ℣. 5. *ἡ δὲ ἐλπίς*, « *et l'espérance*, » c.-à-d. l'espérance dont il vient de parler (comme *ἡ θλιψ. ἡ ὑπομ. ἡ δοκιμ.*), l'espérance de la gloire de Dieu ; non une espérance ainsi fondée (*De W. Olsh.*) — *οὐ καταισχύνει*, « *ne confusionne point*, » ne trompe point celui qui s'y abandonne. Le présent, parce que Paul considère le fait en soi. *Καταισχύνειν*, *couvrir de honte*, *de confusion*, *confusionner*, *confondre* (1 Cor. 1,27), se dit particulièrement de la confusion, du désappointement de l'homme déçu dans ses espérances (= בּוֹשׁ, הֵבִישׁ); de là, *καταισχύνεσθαι*, *être déçu*, *trompé* dans ses espérances, 9,33. Ps. 21,6. Sir. 2,10, et *καταισχύνειν*, *décevoir*, *tromper qqu'un* dans ses espérances. — *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* : *Ἐκχεῖν*, *verser*, *répandre*. Comme tous les mots se rapportant aux liquides, il est usité en parlant des choses spirituelles (Sir. 1,9 : *ἐξέχεεν αὐτὴν* scil. *σοφίαν*, *ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ*. 18, 11 : *ἔλεος αὐτοῦ*. 24,33 : *διδασκαλίαν καὶ προφητείαν*) et surtout sous la forme *ἐκχεῖν τὸ πνεῦμα* = שָׁפַךְ רוּחַ, répandre son esprit,

Act. 2,17.33. Tite 3,6. Joël 2,28, etc. etc. *Εἰς* indiquerait que le liquide a passé d'un vase dans un autre; *ἐν* indique qu'il est passé; Ps. 44,3 : *ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσί σου* (voy. Winer, Gr. p. 385). *Ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ*, le gén. est ici subjectif, *l'amour de Dieu*, c.-à-d. que Dieu a pour nous : cela ressort avec trop d'évidence du contexte des v. 6.7.8, où Paul dit *ἀγάπη εἰς ἡμᾶς,* pour qu'on s'arrête à l'opinion de *Théod. Aug. Pél. Ps.-Ans. Zwingl. Klee, Glœckl. Hofm. Maunoury*, qui admettent le gén. objectif, l'amour que nous avons pour Dieu (voy. *Th. Schott* p. 237). Cette espérance de la gloire de Dieu ne confond point, parce qu'elle est fondée, non sur les mérites de l'homme, mais sur l'amour de Dieu pour nous, amour que Dieu a répandu dans nos cœurs, c.-à-d. dont Dieu a rempli et pénétré nos cœurs. Nous avons au cœur le parfait sentiment que Dieu nous aime d'un amour immense, infini (cf. 8,31-39). — *διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν,* « *par l'esprit saint qui nous a été donné.* » Paul exprime brièvement ce qu'il développe au ch. VIII. En conséquence nous renvoyons à ce chapitre, en nous bornant à remarquer que *πνεῦμα ἅγιον* doit être envisagé ici comme qqchose de subjectif, puisqu'il est dit qu' « *il a été donné* » au chrétien ; il est devenu sa possession, il est en lui (de même Prov. 1,4 : *διδόναι ἔννοιαν, πανουργίαν*. Sir. 43, 33 : *σοφίαν*, cf. *πνεῦμα σοφίας*, Eph. 1,14. 2 Tim. 2,7 : *σύνεσιν*, cf. *πνεύματι συνέσεως ἐμπλήσει αὐτόν*, Sir. 39,6 : cela cadre avec *ἐλάβομεν*, 8,15). *Πνεῦμα ἅγιον* désigne cet esprit divin, religieux, moral, qui a passé de Dieu dans nos cœurs (*δοθέντος*), est devenu l'esprit qui anime le chrétien; principe nouveau, régénérateur, auquel il doit tous les sentiments nouveaux dont il est animé, et en particulier le sentiment de l'amour immense de Dieu qui le remplit. Cet esprit, comme nous le verrons 8,15, est précisément « un esprit filial, » répondant à l'amour paternel de Dieu.

℣. 6. En preuve (*γάρ*) de cet amour de Dieu pour nous, dont le chrétien sent son cœur pénétré, Paul cite le fait de la mort de Jésus pour les pécheurs. Le sentiment subjectif du chrétien a

pour raison le fait objectif, qui est le témoignage éclatant, inouï, de l'amour de Dieu. Il n'y a point là de « juxtaposition inorganique, » bien au contraire (cont. *Godet*).— *ἔτι**... *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι* (gén. absolu). Le *ἔτι* se rapportant, non à *Χριστὸς ἀπέθανεν* (*Hofm.*); mais à *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν*, comme on le peut voir v. 8, Paul aurait dû régulièrement dire, comme v. 8 : *ἔτι γὰρ ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, Χριστὸς κατὰ καιρὸν*... etc., ou bien *Χριστὸς γάρ, ἔτι ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, κατὰ καιρὸν*... etc. (*Mey.*); mais comme il y a ici deux idées importantes, l'état de péché de l'homme, et le fait que Christ est mort, ces deux idées se pressent simultanément à l'esprit de Paul, et il les jette en avant *ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμ*... Cette transposition de *ἔτι* devant *Χριστός* (voy. des ex. semblables *Meyer*, *Winer*, Gr. p. 515), en le séparant de *ὄντων ἡμ. ἀσθενῶν*, a l'inconvénient de paraître rapporter *ἔτι* à *Χριστός*, aussi Paul, mû par un instinct de clarté, le répète-t-il à la fin en disant *ὄντων ἡμ. ἀσθενῶν ἔτι*. (Voy. sur *ἔτι* ainsi placé, Soph. Ed. R. 707. Plat. Phéd. p. 270 : *νέος ἔτι, ὦ Φαῖδρε, Ἰσοκράτης*... Plut. Cat. maj. 25. Gen. 49,27. Hébr. 8,12. Apoc. 12,8, etc.). Il n'y a pas de motif pour lier ce second *ἔτι* à *κατὰ καιρὸν*... etc. (cont. *Hofm.*) Cette réduplication a été la source des désordres du texte.

De là, « *en effet, même alors* (= *ἔτι*) *que nous étions encore* (*ἔτι*)

* La leçon ἔτι γὰρ est donnée par ℵ A C D * E K P [L ἔτι δὲ] minn. arm. Marcion, Epiph. Chrys. Théod. Dam. — tandis que B lit εἴγε — F G, Irén. (adv. hær. 3, 16. 8) 71. it. vulg : ut quid enim. Ambros. Pél. Faust. Sedul. lisent εἰς τί γὰρ — et Isid. de Pelus. ep. 2. 117. Aug. ep. 149 : εἰ γὰρ (de même *Seml. Usteri*, *Th. Schott*). — De plus, le second ἔτι, rejeté par *Elz. Tisch.* 7, *Knapp. Reiche*, comm. crit. p. 38, *Kopp. Thol. Olsh. Mey. Philip. Godet*, est décidément authentique, d'après ℵ A B C D * F G, 31. 137; syr.-psh. copt. ar. pol. it. vulg. Marcion, Ir. Epiph. Isid. Théod. Dam. et les pères latins. L'existence de ce double ἔτι a fait modifier le premier, qui fait difficulté, parce qu'il n'est pas à sa place logique, de sorte que le texte originel est bien ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν... Ainsi lisent ℵ A C D*, 31. 137. syr.-psh. Marcion, Epiph. Théod. Dam. *Griesb. Lachm. Tisch.* 8, *Kælln. Heng. Lange*, *Hofm. Gess* p. 171, *Volkm.*; seulement ils ponctuent différemment suivant qu'ils rapportent le second ἔτι à ce qui précède ou à ce qui suit. *Fritzsche* émet la conjecture ἢ τί γὰρ (voy. encore notre Comm. 1843, p. 611).

faibles (= pécheurs), *Christ est mort pour des impies.* » On s'attendait à ce qu'il allait dire : « Christ est mort *pour nous ;* » mais il préfère la forme plus générale, qui lui permet de dire, sans ménager son expression, « *des impies.* » Il fait ressortir par le contraste l'amour de Dieu, en accentuant mieux qu'il ne l'a fait par l'expression *ἀσθενῶν,* adoucie à cause du *ἡμῶν*, le fait grave que c'est pour des ennemis, *des impies*, que Christ est mort. Ἀσθενής pp. *faible*, puis *malade*, *indisposé* (infirmus), se dit du corps, de l'esprit, etc. Il est envisagé ici au point de vue moral: c'est une expression adoucie, eu égard aux lecteurs (*ἡμῶν ἀσθ.*) pour dire *pécheurs* = *ἁμαρτωλῶν* v. 8. De là, « *nous étant encore faibles*, ou *même alors* (= *ἔτι... ἔτι*) *que nous étions faibles,* » impuissants pour le bien, par opp. à l'état actuel où l'esprit saint leur donne les forces nécessaires à la vie spirituelle. — *Χριστὸς... κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν : Κατὰ καιρόν* se rapporte, non à *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν* (*Chrys. Pél. Erasm. Luth. Calv. Thol.* éd. 1856), ni à *ἀσεβῶν* (*Benecke*); mais à *ἀπέθανε*. Il signifie « *au bon moment, et au moment fixé,* » opp. à *παρὰ καιρόν*. Ces deux idées, le bon moment et le moment fixé, se relient fort naturellement et vont souvent ensemble (voy. Kypke, II, h. l.), en sorte que plusieurs commentateurs les veulent retenir toutes deux (*Théoph. Bèze, Thol.* éd. 1842, etc.). Pour l'ordinaire, l'un des points de vue domine l'autre. Un grand nombre (*Théod. Corn-L. Grot. Hammond, Kop. Kœlln. Winzer, Mey. Heng. Ewald, B.Weiss*, p. 301, *Hofm. Reuss, Lange, Godet*) pensent qu'il signifie « au bon moment; » mais cela supposerait dans l'esprit de Paul l'arrière-pensée que, si cette mort avait eu lieu plus tôt ou plus tard, c'eût été un moment inopportun pour les pécheurs et que la manifestation de l'amour de Dieu eût été amoindrie : ce que nous ne saurions admettre. L'idée « *au moment fixé* » est préférable (de même *Scholz, DeW. Rück. Philip. Olsh. Maunoury*); elle a son importance ici, et elle accompagne fort justement la remarque « *même alors* (*ἔτι*) *que nous étions faibles,* » en indiquant que ce n'est pas fortuitement que la mort

de Jésus a eu lieu dans de telles circonstances ; mais ensuite d'une volonté qui a tout ordonné et a choisi un semblable moment; ce détail relève d'autant plus l'amour de Dieu (cf. Gal. 4,4). De là, « *en effet, quand nous étions encore faibles, même alors Christ est mort, au temps voulu, pour des impies.* » Quant au sens de ὑπέρ, les exégètes sont en désaccord. Selon les uns (*Ps.-Ans. Socin, Crell, Grot. Usteri*, p. 120, *Scholz, Benecke, Reiche, Geissl. Kœlln. Glœckl. De W. Mey. Fritzs. Hofm. Lange, Reuss*, Th. chrét. II, p. 163, *Godet*) il signifie « *pour, en faveur de* ; » selon d'autres (*Hammond, Haldane, Flatt, Klee, Rück. Winzer, Olsh. Hodge*) « *pour, à la place de.* » *Limb. Philip. Baur* p. 542 reconnaissent que ὑπέρ ne signifie pas proprement « à la place de ; » mais, comme la substitution est suivant eux un enseignement de Paul, ils pensent que ὑπέρ *implique* ici cette idée : la dogmatique s'impose ainsi à leur exégèse, car le contexte ne réclame point cette pensée. — Il y a trois prépositions, ὑπέρ, περί et ἀντί, qui expriment des rapports assez voisins : ὑπέρ, *pour, en faveur de* exprime une notion d'amour, de bienveillance, de protection ; il a pour opposé κατά gén. *contre*, qui exprime une idée d'opposition, d'inimitié (8,31. 2 Cor. 13,8. Marc 9,40. Voy. *Kœster*, Th. Stud. u. Krit. 1862, p.355). Περί gén. *sur, touchant, relativement à*, indique la relation pure et simple. Ἀντί, gén. *au lieu de, à la place de*, exprime l'idée de substitution, d'échange, de retour. Ainsi λέγειν περί τινος, parler de qqu'un ; λέγ. ὑπέρ τινος, parler en faveur de qqu'un, opp. à κατά τινος, parler contre qqu'un ; λέγ. ἀντί τινος, parler à la place de qqu'un. Il en résulte que ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, signifie « *il est mort*, non *à la place de* (comp. 2 Sam. 18,33 : τίς δῴη τὸν θάνατόν μου ἀντὶ σοῦ); mais *pour, en faveur des impies.* » Nul ne saurait révoquer en doute cette traduction ; seulement des commentateurs prétendent que le contexte lui est défavorable ; qu'il réclame nécessairement le sens de *à la place de*, et que l'usage attribue aussi ce sens à ὑπέρ.

1° Expliquons-nous d'abord plus sévèrement sur le rapport de

ὑπέρ et de *ἀντί*. *Ἀντί* indique ***la substitution :*** on se met en lieu et place d'un autre. *Ὑπέρ* indique la notion ***d'amour, de protection :*** on fait qqchose pour détourner un mal de celui qu'on aime, qu'on protège. On comprend par là que *ἀντὶ* ne se dit que d'un acte de substitution et pour indiquer cette substitution. *Ὑπέρ*, au contraire, se dit de tout acte — qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas substitution, n'importe, — par lequel on détourne de celui qu'on aime un malheur quelconque; ainsi *μάχεσθαι, κινδυνεύειν, ἀποθνήσκειν ὑπέρ τινος*, ***combattre, s'exposer aux dangers, mourir pour qqu'un.*** Il est clair que dans le cas où cet acte de dévouement se trouve être une substitution, on ne peut pas dire qu'il n'y a pas substitution; mais, dans ce cas même, on doit affirmer que *ὑπέρ* exprime ***l'amour*** dont cet acte témoigne, et non l'idée de substitution : cette dernière ressort, non de la préposition *ὑπέρ*, mais seulement du contexte. Donnons en preuve le passage même de Xénophon (Anab. 7,4.9) qu'on cite pour montrer la parfaite équivalence de *ὑπέρ* et de *ἀντὶ* (*Trench*, synon. du N. T. p. 347). Episthènes voyant Seuthès qui allait trancher la tête à un jeune homme, pour lequel il s'éprend d'amour, implore sa grâce. Alors Seuthès lui dit : *Ἦ καὶ ἐθέλοις ἄν, ὦ Ἐπίσθενες, ὑπὲρ τούτου ἀποθανεῖν;* « consentirais-tu à mourir *pour* (par amour pour) lui ? » Il met l'amour d'Episthènes à l'épreuve, et lui demande si cet amour irait jusqu'à mourir pour ce jeune homme et à lui sauver ainsi la vie. Episthènes, ayant tendu le cou pour toute réponse, Seuthès se tourna du côté du jeune homme, et *ἐπήρετο... τὸν παῖδα εἰ παίσειεν αὐτὸν ἀντὶ ἐκείνου*, « il demanda au jeune homme s'il le frapperait lui, *à la place de* celui-là. » Il y a ici *ἀντὶ*, parce qu'il n'y a point d'amour du jeune homme pour Episthènes. Seuthès lui demande simplement s'il aurait le cœur d'admettre une semblable substitution ; il met son courage et son honneur à l'épreuve. On voit par-là que *ἀντί* et *ὑπέρ* ne sont point équivalents : *ἀντί* exprime la substitution, tandis que *ὑπέρ*, même dans le cas où le contexte indique qu'il y a substitution, se borne à présenter l'acte de dévouement sous

le point de vue de l'amour qui protège et sauve [1]. On peut mourir *ὑπέρ τινος,* sans mourir *ἀντί τινος :* on fait par amour pour qqu'un le sacrifice de sa vie, sans qu'il soit dit pour cela qu'il dût mourir et qu'il y ait remplacement (Ignace, Rom. 4 : *ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω*). Nous concluons donc que *ὑπέρ* s'emploie, qu'il y ait ou non substitution, dans le sens de *pour*, c.-à-d. en faveur de, par amour pour, et c'est le contexte seul qui indique, dans chaque cas, s'il y a une substitution, ou non. Les passages du N. T. qu'on allègue à l'encontre, 2 Cor. 5,14.15. Gal. 3,13. 1 Tim. 2,6. Philém. 13. 1 Pier. 3,18 confirment cette règle [2].

[1] Cet exemple montre combien on doit se tenir en garde contre ces prétendus parallèles. *Hodge* compare Mth. 20, 28 : *ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* avec 1 Tim. 2, 6 : *ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*, et conclut du parallélisme que *ἀντί* et *ὑπέρ* sont équivalents. Mais qui ne voit que la différence dans l'expression accuse une différence dans la pensée. Autant vaudrait conclure que *πολλῶν* = *πάντων*. Dans 1 Tim. *ὑπέρ* est si peu l'équivalent de *ἀντί*, que Paul distingue soigneusement les deux idées, et que, pour les exprimer toutes deux, il compose un mot, *ἀντίλυτρον* : « s'étant donné lui-même *pour* (en faveur de, par amour pour = *ὑπέρ*) tous, comme une rançon *en échange, en retour* (= *ἀντί*).

[2] D'abord, il y a deux passages où l'idée de substitution ne se rencontre pas. 2 Cor. 5, 13 : Paul déclare aux Corinthiens que, dans tout ce qu'il vient de dire à sa propre louange, ce n'est pas un sentiment égoïste, comme le désir de se recommander lui-même, qui le fait parler; il désire leur fournir les moyens de se glorifier de lui, pour qu'ils puissent répondre à ces gens [ses détracteurs] qui se glorifient de ce qui n'est que grimace, non sentiment vrai du cœur, attendu que sa conduite, à lui, est exempte de tout égoïsme. *Car*, dit-il, *si nous sommes hors de sens* (comme on l'en accuse), *c'est pour Dieu* — pour son service, non pour nous-mêmes; *si nous sommes de sens rassis, c'est pour vous* — pour votre service, non pour nous-mêmes; en effet, *l'amour de Christ,* l'amour qu'il a eu pour nous et qu'il nous a témoigné par sa mort — non notre propre amour, notre égoïsme — *nous possède* (c'est le mobile qui anime tous nos actes), *persuadé, comme nous le sommes, que si un seul est mort* (par amour = *ὑπέρ*) *pour tous, tous donc sont morts* (c'est l'effet de l'amour : il a donné sa vie par amour pour nous; nous lui devons la nôtre en retour; nous n'avons plus de vie propre, nous sommes morts), *et* (voici le but de ce dévouement) *qu'il est mort* (par amour = *ὑπέρ*) *pour tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes* (pour leur intérêt propre, comme font les détracteurs de Paul, qui n'ont que des sentiments intéressés, tout en affectant la piété et le zèle pour les Corinthiens), *mais pour celui qui* (par amour = *ὑπέρ*), *pour eux, est mort et ressuscité.* Paul ajoute « ressuscité » pour indiquer qu'à la mort doit succéder une vie nouvelle dans le chrétien comme en Christ. Ce contexte n'est-il pas excellent? Y est-il question de substitution? Tout n'est-il pas dominé par le point de vue de l'amour? Im-

De plus, on doit remarquer que, toutes les fois qu'il s'agit de la mort de Jésus relativement *aux personnes* pour lesquelles il est mort, Paul emploie constamment *ὑπέρ* (5,6. 14,15. 2 Cor. 5,15. 1 Thess. 5,10. Cf. Rom. 8,32. 1 Cor. 1,13. Eph. 5,2. Gal. 3,13. 1 Tim. 2,6. Tite 2,14), jamais *ἀντί*, qui s'offrait pourtant tout naturellement à lui, s'il voulait dire « *à la place de.* » Cette persistance est d'autant plus remarquable que nous voyons, par 1 Tim. 2,6, qu'il sait fort bien apprécier la différence, puisqu'il préfère introduire le composé *ἀντίλυτρον*, plutôt que de changer *ὑπέρ*. Du reste, pour qui connaît le point de vue mystique de Paul (voy. *πίστις*, 3,22), cela ne peut être autrement. — 2° On

possible (cont. *Usteri*, p. 119, *Baur*, p. 543, *Reuss*, Th. chr. II, p. 162, *Philippi*, *Gess*, Jahrb. f. deuts. Theol. 1847, p. 725, etc.) d'admettre la signification de « *à la place de.* » Il aurait fallu dire alors : « persuadé, comme nous le sommes, que si un seul est mort *à la place* de tous, *tous donc sont vivants* (une fois qu'on enlève l'élément mystique, pour y mettre celui de la substitution, on ne peut plus dire « tous donc sont morts »), et qu'il est mort *à la place* de tous, afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui, *à leur place*, est mort et ressuscité. » Ce « *ressuscité* » devient un contresens. — Dans 1 Pierre 3, 18, l'apôtre vient de dire aux chrétiens persécutés qu'il vaut mieux « souffrir en faisant le bien qu'en faisant le mal, » et il ajoute : « Christ a souffert une bonne fois pour (*περί*) les péchés, lui juste *pour* (*ὑπέρ*) les injustes, afin de donner accès auprès de Dieu... » etc. Christ a souffert en faisant le bien; il a souffert, lui juste, *par amour pour* les méchants; c'est bien l'idéal de bien et de charité à proposer aux chrétiens persécutés : l'exemple est frappant; la leçon directe. La substitution n'a rien à faire ici. — Quant à 1 Tim. 2, 6, *ὑπέρ* exprime si peu la substitution, que Paul a soin d'introduire *ἀντί* sous la forme d'*ἀντίλυτρον* (voy. plus haut). — Dans Gal. 3, 13 : « Christ nous a libérés de la malédiction de la loi, s'étant fait malédiction *pour* nous; » Paul, en disant *ὑπέρ ἡμῶν* au lieu de *ἀντί ἡμῶν*, indique que cette délivrance de Jésus, « qui se fait malédiction, » est un acte d'amour accompli en notre faveur. L'idée de substitution, supposé qu'elle existe, ce que nous ne croyons pas (voy. 5, 11, note 4), ne se pourrait tirer que des mots « s'étant fait malédiction, » non de la prép. *ὑπέρ*. — Quant à Philém. 13, il n'a rien à faire ici (cont. *Usteri*, p. 119). On doit traduire : « J'aurais voulu le garder auprès de moi, afin qu'*à ta considération* (*ὑπέρ σου*) il me servît dans la captivité que je souffre pour l'Evangile. » La traduction « afin qu'il me servît *à ta place* [à la place de Philémon] dans la captivité que... » est choquante, parce qu'elle exprime une indiscrétion d'autant plus grande que *ὑπέρ σου* est jeté en avant et accentué. Tandis que le *à ta considération*, jeté ainsi en avant, est fort convenable, soit au regard du maître de l'esclave, Philémon, soit à celui d'Onésime qui, en servant Paul l'aurait fait par égard pour Philémon, son maître.

prétend que, dans notre passage, le contexte réclame le sens de « à la place de. » C'est le contraire qui est vrai : le contexte ne le réclame ni ne l'implique. Qu'est-ce en effet que Paul veut montrer? — Il veut montrer que *l'amour de Dieu pour nous* est un amour immense, inouï, qui a éclaté, au moment même où l'on aurait dû le moins s'y attendre, par la mort de Jésus-Christ *pour* des impies. N'est-ce pas le point de vue de l'amour qui se dévoue? N'est-ce pas *ὑπέρ* qui doit figurer, non *ἀντί*? On se demande, en vérité, comment *Winzer, Rück.* etc. ont pu dire que le contexte était favorable au point de vue de la substitution, qui se relie à l'idée de la justice de Dieu, non à celle de l'amour. En résumé, Paul déclare simplement dans les mots *Χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε*, « Christ est mort pour des impies, des irréligieux, » que Christ a poussé l'amour pour les pécheurs jusqu'à souffrir la mort, afin de les garantir du malheur qui les menaçait, de la condamnation dans l'éternité [3].

℣. 7. *Γάρ*, « *en effet* » : Paul confirme ce qu'il a dit, en faisant ressortir la grandeur de l'amour de Dieu par la comparaison avec ce que peut l'amour humain. — *μόλις ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται*, « *c'est avec peine qu'on mourra pour un juste* » (*δίκαιος*, par opp. à *ἀσεβής* et à *ἁμαρτωλός*, v. 8; voy. v. 5) : il faut pour cela un amour tel, qu'on trouvera difficilement quelqu'un capable d'un pareil dévouement. — C'est difficile, pourtant ce n'est pas impossible; *ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν*, « *car il se peut* (*τάχα*, Philém. 15. Sap. 13,6. 14,19. Xén. Anab. 5, 2.17) *qu'on ait encore* (*καί*) *le courage de mourir pour un homme de bien :* » l'amour humain peut aller *encore* jusque-là. Cette traduction met bien en relief ce *μόλις* qui, comme idée

[3] Ce serait mal comprendre la portée de la pensée de Paul que de restreindre l'expression de l'amour de Dieu et de Christ au fait isolé de la mort de Christ. Cet amour s'exprime par le *don* même que Dieu a fait de son Fils au monde, comme dans la vie et l'activité tout entière de Christ. Mais comme la mort est le moment où l'amour de Christ se manifeste de la manière la plus haute et la plus touchante, qu'elle est, comme dit Jésus, l'expression « du plus grand amour, » Paul met ce moment en relief comme exprimant de la manière la plus frappante l'amour de Dieu et de Christ.

importante, figure en tête de la phrase. Ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ mis au commencement de la seconde proposition est parfaitement en place, puisqu'il a l'accent, et l'art. τοῦ s'explique comme 5,4 : ὑπὲρ δικαίου, « pour *un* juste, » ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, « pour *l'*homme de bien, » ce juste dont il est question. L'expression synonyme τοῦ ἀγαθοῦ va encore mieux que δικαίου, parce qu'elle est moins juridique ; ce qui l'a sans doute provoquée. Du reste, la pensée n'est point pâle ; elle est, au contraire, fort juste et d'accord avec le contexte, ce qui nous dispense de discuter les interprétations diverses données à ce passage. (Voy. notre Comm. 1843, p. 625.)

ỳ. 8. A ce sacrifice, qui est le comble de l'amour humain, Paul oppose ce qu'a fait l'amour divin : Jésus se sacrifie, lui, pour des méchants ! Dans ce point de vue, Paul n'oppose pas proprement Dieu à l'homme, mais leur amour ; en sorte que ce n'est pas ϑεός qui a l'accent (cont. *Hofm.*), mais la manière dont Dieu aime (συνίστησιν δέ), et δέ est, non introductif (*Hofm.*), mais adversatif (1 Thess. 2,16). — Συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ ϑεός*, « *mais Dieu fait éclater* (συνιστάναι, voy. 3, 5) *son amour pour nous* » : le don de Jésus est un témoignage de l'amour personnel (ἑαυτοῦ = son amour *à lui*) de Dieu pour les pécheurs (8, 32. Jean 3, 16, etc.). Paul a préféré le présent (συνίστησι) au passé, parce que, si le sacrifice est consommé, l'amour de Dieu ne cesse pas d'y briller et de s'y montrer. La place des mots et le langage (1 Thess. 3,12. 2 Thess. 1,3. 1 Pier. 4, 8) font rapporter εἰς ἡμᾶς à ἀγάπη, non à συνίστησιν. — ὅτι (= τούτῳ ou ἐν τούτῳ ὅτι, voy. Kühner. Gram. II, p. 543), « *par cela que,* » indique le fait qui manifeste comment Dieu aime, non (*Hofm.*) la raison, la cause de cette manifestation. — ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν, « *lorsque nous étions encore*, c.-à-d. *même alors que nous étions pécheurs :* » on reconnaît ici l'importance de ἔτι, comme v. 6. Dans ces mots, Paul s'adresse à des lecteurs

* ὁ θεός se trouve jeté à tort devant εἰς ἡμᾶς dans D E F G L, 76. 124, les mss. de Matthæï, 9, 8, syr.-ph. vulg. qques Pères, *Tisch.* 7. — Il manque dans B; ce fait isolé n'est vraisemblablement qu'un lapsus du copiste.

chrétiens (ἡμῶν), et suppose chez eux un nouvel état moral. L'existence de la foi dans l'homme, foi par laquelle il obtient la δικαιοσύνη θεοῦ, est un fait subjectif, qui est tout un changement dans le pécheur et le passage d'une vie où le péché régnait, à une vie où Dieu règne. Paul développe ici l'œuvre de Christ, c.-à-d. ce que Dieu a fait objectivement par Christ, pour le salut de l'homme. C'est dans les ch. VI-VIII qu'il expose la partie subjective qui doit correspondre à la partie objective; il y a seulement fait allusion au v. 5 : διὰ πν. ἁγ. τ. δοθ. ἡμῖν. — Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε, « *Christ est mort pour nous :* » c'est toujours le point de vue de l'amour qui préoccupe Paul.

Jetons maintenant un coup d'œil sur la suite des idées.

Paul débute (v. 1) en reprenant ce qui tient à la justification par la foi, afin de continuer le développement interrompu par la digression du ch. IV : « *Etant donc justifiés par la foi*, *nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ*, à qui nous devons deux choses (v. 2) : 1° *la possession d'une grâce*, de la justice qui vient de Dieu, comme il l'a expliqué plus haut ; 2° ce qui en est le complément, *l'espérance de la gloire de Dieu*, du bonheur éternel, dont nous sommes tout glorieux. — Au lieu de développer ce qui tient à ce second et nouveau point, Paul saisi par ce sentiment de gloire, s'y abandonne quelque peu en disant (v. 3, 4, 5) que le chrétien *se glorifie même des afflictions*, des persécutions. La souffrance qui éteint ordinairement chez les hommes la joie et la fierté ne l'éteint point chez le chrétien, parce que l'*affliction* l'amène à la *constance*, la *constance* en fait un *homme éprouvé* et le ramène ainsi à l'*espérance* qui ne saurait le décevoir, assuré qu'il est en son cœur de *l'amour de Dieu pour lui.* — Cet amour, en effet, est immense (v. 6 : *alors que nous n'étions que des pécheurs Christ est mort pour des méchants*), il surpasse tout ce qui se voit ici-bas (v. 7,8), car on peut voir encore mourir pour un juste, mais mourir pour des méchants ! c'est ce que l'amour seul de Dieu pouvait inventer et ce que Christ seul a fait.

Cela dit, Paul revient à ce second et nouveau point qu'il n'a fait qu'énoncer, savoir l'assurance du bonheur éternel.

ỳ. 9. *Πολλῷ οὖν μᾶλλον*, « *à bien plus forte raison donc...* » indique une conclusion à majori ad minus : celui qui a poussé l'amour jusqu'à nous donner *le plus*, savoir le *δικαιωθῆναι ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ*, donnera à plus forte raison le *moins*, le *σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς διὰ Χριστοῦ*. — *Δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*: Paul rappelle la partie première et fondamentale du bienfait, qu'il a développée 3, 24-26, et reprise 5,1.2 : « *ayant été maintenant* (que nous étions encore pécheurs, *ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ.*) *justifiés*, c.-à-d. tenus pour justes et traités comme tels, *par son sang.* » Ce passé est opposé au futur *σωθησόμεθα* qui suit. La forme *ἐν τ. αἵμ. αὐτοῦ* a été préférée à celle de *διὰ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, parce qu'elle relève mieux l'amour, en présentant la mort sous la forme de mort violente : il a donné sa vie et son sang (comp. *διὰ τ. θανάτου*, etc. v. 10). Paul parle de la dispensation divine d'une manière tout objective, disant ce qui a été fait en dehors de l'homme, et exposant l'œuvre de Christ en elle-même ; aussi ne mentionne-t-il point la foi par laquelle l'homme saisit ce qui lui est offert : la partie subjective n'est point envisagée pour le moment. — *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, exprime la seconde partie du bienfait. Le futur (*σωθησόμεθα* opp. à *δικαιωθέντες*) et le *πολλῷ μᾶλλον* indiquent qu'il s'agit de qqchose de différent et d'ultérieur : c'est le complément final. *Δι' αὐτοῦ*, non pas *αἵματος*, mais « *par lui*, » par son action personnelle (cf. *ἐν τῇ ζωῇ αὐτ.* v. 10). *Σωθησ. ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, « *serons-nous sauvés, préservés de la colère* (voy. *ὀργή*, 1,18) de Dieu, » qui tombera au dernier jour sur les pécheurs (2,5. 3,5. 1 Thess. 1,10) : expression négative, pour laquelle on emploie souvent la forme absolue *σώζεσθαι* (v. 10. 8, 24. 11, 14. 1 Cor. 1, 21. 3, 15, etc. opp. à *ἀπόλλυσθαι*, 1 Cor. 1, 18. 2 Cor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2,10) pour dire que nous serons mis en possession du bonheur éternel (voy. *σωτηρία*, 1, 16).

Le bienfait de Christ envisagé au point de vue objectif, se

compose de deux moments distincts, mais liés entre eux. Le premier, c'est le fait de procurer au pécheur la *δικαιοσύνη θεοῦ*, la justice qui vient de Dieu par le pardon gratuit de ses fautes passées, et la paix avec Dieu. Le second, c'est le salut (= *τὸ σώζεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς*), la mise en possession du bonheur éternel, en étant préservé effectivement et définitivement de la colère de Dieu, qui sera le partage des pécheurs. Ce second moment auquel le premier conduit et qui en est le complément, est le *minus* après le *majus* (*πολλῷ μᾶλλον*) : l'un fait attendre l'autre.

℣ 10. En voici la raison (*γάρ*), c'est que, si l'amour de Dieu est tel qu'il a fait d'hommes ennemis de Dieu, des réconciliés, des amis de Dieu, *à fortiori* fera-t-il d'hommes réconciliés des sauvés : le plus est la garantie du moins. Ce v. n'est donc point « une répétition renforcée du v. 9 » (*Godet*). Ajoutons qu'il est d'une importance extrême, parce qu'il renferme deux mots (*ἐχθρός* et *καταλλάσσειν*), qui, suivant la manière dont on les interprète, changent du tout au tout le point de vue religieux et dogmatique de Paul.

Ἐχθροὶ ὄντες peut signifier (activement) « étant ennemis de Dieu » (*Socin, Corn.-L. Crell, Grot. Przypt. Limb. Kop. Haldane, Flatt, Usteri, Klee, Scholz, Beneck. Rück. Kœlln. Olsh. Baur*, p.540, *Heng. Lange, Reuss*), — ou (passivement) « étant haïs de Dieu » (*Erasm. Calv. Reiche, DeW. Hodge, Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Philip. B. Weiss*, p.325, *Hofm. Gess*, p.172, *Godet*[1]). *Godet* pense

[1] *Tholuck*, éd. 1842 (de même *Ps.-Ans. Krehl*, cf. *Godet*, p. 422) cherche à réunir le sens actif et le sens passif. Il remarque qu'il y a une corrélation entre la position de Dieu à l'égard de l'homme et celle de l'homme à l'égard de Dieu, en sorte que la conduite de la créature envers son Créateur conditionne en quelque sorte celle du Créateur envers sa créature. Il en résulte que là où il y a inimitié de la part de la créature (*ἐχθροί* actif), il y a en même temps inimitié de la part du Créateur (*ἐχθροί* passif); ainsi dans le sens actif *ennemis de Dieu* se trouve en même temps compris le sens passif, *haïs de Dieu*. — Ce principe philosophique et sa conclusion ne doivent pas nous détourner du contexte, dans lequel ils voudraient faire invasion. Rappelons en conséquence : 1° que Paul, en disant *ἐχθροὶ ὄντες*, ne considère pas la relation entre Dieu et l'homme des *deux côtés* à la fois, mais seulement d'un seul côté, en sorte que *ἐχθροὶ ὄντες* doit indiquer, ou les dispositions de Dieu à l'égard de l'homme, ou celles de l'homme envers Dieu; non toutes

que le sens actif « serait évidemment insuffisant dans le contexte. » Il objecte que « l'inimitié doit appartenir avant tout à celui à qui est attribuée la colère. » — A tort : dès qu'il s'agit de Dieu, sa colère contre le pécheur est, au contraire, une des formes de son amour (voy. note 3). *Meyer* prétend que la mort de Christ n'anéantit pas *l'inimitié des hommes envers Dieu*, mais *l'inimitié de Dieu envers les hommes* (cf. *Reiche*, *Godet*), puisqu'elle a pour effet de les faire gracier de Dieu : c'est seulement alors que se produit la cessation de l'inimitié des hommes envers Dieu, comme conséquence morale amenée par la foi. — Jamais, dans notre paragraphe, Paul n'a considéré la mort de Christ comme anéantissant « l'inimitié de Dieu, » posant ainsi en Dieu *la haine* (ἐχθρά), pour expliquer le sacrifice et la mort de Christ. Tout au contraire, il a toujours présenté la mort de Christ comme étant la preuve de l'immense amour de Dieu pour les pécheurs, posant ainsi *l'amour de Dieu* à la base du sacrifice. C'est en se mettant en pleine contradiction avec le point de vue de Paul, et avec tout ce qui a été dit jusqu'ici, que *Meyer* présente cette objection. De plus, elle est fausse en soi. Quand on envisage, comme le fait Paul, la mort de Christ comme la preuve irréfragable que Dieu donne aux pécheurs de son amour, — et nullement de sa *justice*, comme le répète *Godet*, p. 421.423, — il est évident que cet amour même, dont la mort de Christ est l'éclatant témoignage, est précisément ce qui touche le cœur des pécheurs et

deux à la fois. 2° Les lois du langage n'autorisent pas l'admission d'un double sens : il faut que ἐχθροί désigne l'un ou l'autre sens, il ne saurait être actif et passif en même temps. 3° Ce principe même de corrélation aboutit à une conclusion qui est en désaccord avec la pensée de Paul. On prétend que « là où il y a inimitié (ἐχθρά) de la part de la créature, il y a en même temps inimitié (ἐχθρά) de la part du Créateur; » tandis que Paul dit qu'il y a *courroux* (ὀργή), et ce courroux — qui se différencie ici de l'ἐχθρά et se manifeste par les châtiments de Dieu, — n'est pas l'expression d'une *inimitié* proprement dite (ἐχθρά), qui serait le fond des sentiments du Créateur envers sa créature pécheresse ou ennemie, c'est au contraire et en réalité une des formes de son *amour* qui est saint : alors que Dieu châtie l'homme et lui fait sentir son courroux (ὀργή), il n'est jamais au fond *ennemi* de l'homme; il conserve toujours en lui un cœur de père (voy. note 3).

fait cesser leur inimitié envers Dieu en provoquant leur cœur à la foi en Christ : « nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier » (voy. encore notre Comm. 1843, p. 641). — La signification active de *ἐχθροὶ ὄντες* peut seule être admise dans notre passage : *a*) Le sens actif est le sens courant; en conséquence celui qu'on doit prendre tout d'abord, tant que rien dans le contexte ne s'y oppose, et rien ne s'y oppose. Le sens passif étant très rare (11,28) et, pour ainsi dire, exceptionnel, ne doit être admis qu'autant que le sens actif répugne au contexte. *b*) Il est évident, par le contexte, que *ἐχθροὶ ὄντες* n'est qu'une forme nouvelle, sous laquelle Paul reproduit la pensée *ἔτι ὄντων ἡμ. ἀσθενῶν*, v. 6, et *ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμῶν*, v. 8, (de même *Godet*, p. 420) en sorte que *ἐχθροί*, comme *ἀσθενεῖς* et *ἁμαρτωλοί*, doit marquer, non les sentiments de Dieu à l'égard de l'homme, mais ceux de l'homme envers Dieu. L'homme irréligieux (*ἀσεβής*) est ennemi de la religion et de Dieu par ses sentiments, par ses pensées et par ses actions (cf. Col. 1,21 où *ἐχθρός* a le même sens et où il s'agit aussi de réconciliation). *c*) Le contexte réclame le sens actif. En effet, Paul pose la mort de Christ comme la démonstration de l'amour de Dieu pour les pécheurs, et fait de cet amour même la base de tout son raisonnement (*πολλῷ μᾶλλον* v. 9.10 [2]). C'est donc directement contraire au point de vue de Paul et à tout son raisonnement que de poser *l'inimitié* (*ἐχθρά*), la haine de Dieu pour les pécheurs comme raison et base de la mort de Christ [3]. De là, *ἐχθροὶ ὄντες*, « *étant ennemis, lorsque*

[2] *Godet* pense que, dans ce cas, « cette mort sanglante devrait être appelée une démonstration d'amour, et non pas de justice (3, 25). » — Nous sommes pleinement de cet avis — et nous ajoutons que c'est bien comme manifestation d'amour, non de justice, que Paul la présente ici (voy. v. 8), et que, ni dans 3, 25, ni nulle part ailleurs, il ne la présente comme démonstration de justice (voy. 3, 25). L'enseignement de l'apôtre est partout le même.

[3] *Calvin* reconnaît qu'il y a contradiction, mais, selon lui, elle n'est qu'apparente, et voici comment il la résout : « Je répon, dit-il, Que d'autant que Dieu hait péché, il nous a aussi en haine, en tant que nous sommes pécheurs : mais en tant que, dans son conseil secret, il nous insère au corps de Christ, il ne nous hait plus; mais ce retour en grâce ou cette réconciliation nous est incognue iusques à ce que par foy nous venions à en avoir iouissance.

nous étions ennemis de Dieu,» c.-à-d. lorsque notre conduite était telle, qu'elle montrait en nous un cœur plein d'inimitié contre Dieu et sa volonté (= ἁμαρτωλοὶ ὄντες.) — *εἰ...κατηλλάγημεν τῷ θεῷ : εἰ*, ind. « *si, s'il est vrai que.* » *Καταλλάττειν τινά τινι, réconcilier, raccommoder qqu'un avec qqu'un*, c.-à-d. rétablir les rapports d'amitié entre deux personnes brouillées, désunies, ennemies. *Καταλλάσσομαι, λαγήσομαι*, 2 Macc. 7,33, *κατηλλάγην*,

Ainsi, au regard de nous, nous sommes touiours ennemis iusques à ce que la mort de Christ intervienne pour appaiser Dieu, et nous le rendre propice. Or il faut bien noter ceste différence de divers regars. » — Cette solution laisse la difficulté dans son entier. Calvin pose en Dieu, primitivement et avant le décret, *la haine pour le pécheur ;* puis, secondement et après le décret, *l'amour,* en tant que Dieu voit le pécheur inséré au corps de Christ qui doit apaiser Dieu par son sacrifice. Paul, au contraire, représente la mort de Christ comme l'expression de l'amour de Dieu pour les pécheurs ; en conséquence, selon Paul, c'est avant le décret que Dieu les aime : cet amour est précisément l'origine du décret et la raison du don de Christ et de sa mort, qui est la plus haute expression de l'amour de Dieu. Calvin se trouve donc en pleine contradiction avec notre passage, et ne résout point la difficulté que ce passage présente quand on traduit « haïs de Dieu. » — *Fritzsche* (de même *Meyer*) cherche à résoudre la difficulté en établissant une distinction entre *le péché* et *le pécheur*. Il pose simultanément en Dieu la haine et l'amour, la haine pour le péché et l'amour pour l'homme, quoique pécheur. Cette observation a un fond de vérité, comme nous le montrons plus loin, mais elle ne résout pas ici la difficulté, puisqu'elle est en flagrante opposition avec la traduction d'*ἐχθροί* par « *haïs de Dieu,* » où l'on pose précisément la haine pour les pécheurs. — Les choses se passent autrement. L'homme qui s'adonne au mal, l'irréligieux (ἀσεβής), le pécheur (ἁμαρτωλός), etc. ne saurait être l'objet de *l'amour* de Dieu, il est l'objet de *son courroux* (ὀργή, 1, 18. 2, 5. 9, 22. Eph. 2, 3. etc. opp. à ἀγάπη) et de ses châtiments, parce que Dieu, étant saint, déteste le mal et celui qui le commet. Cela est certain ; mais cela veut-il dire qu'au fond l'amour pour les pécheurs soit éteint dans le cœur de Dieu et qu'il n'y ait plus que de la haine ? — Nullement. L'amour est le fond impérissable de Dieu pour sa créature. On doit même dire que ce *courroux* contre les pécheurs et ces châtiments ne sont — à les considérer sous leur vrai point de vue — qu'une forme de son amour éternel, infini, qui cherche ainsi à arrêter le pécheur dans sa mauvaise voie et à le faire rebrousser vers le bien par le repentir, parce qu'il n'y a que malheur pour l'homme dans le mal. Aussi longtemps que le pécheur persiste dans le mal, l'amour de Dieu, qui est saint, ne peut se manifester sous sa forme aimable d'amour proprement dit et de bénédiction, mais seulement sous sa forme sévère et salutaire de *courroux* et de châtiment. Si, au contraire, le pécheur vient à se repentir, à déposer ses mauvais sentiments et à changer sa voie, l'amour, qui s'est comme retiré et concentré dans le cœur de Dieu, pourra émerger de nouveau et s'épanouir sous la forme de *miséricorde*, de *grâce*, enfin d'*a-*

1 Cor. 7,11. 2 Macc. 1,5. 8,29. Jos. Antt. 7,8.4. (dans les profanes et rarement, *κατηλλάχθην*, Eur. Iph. A. 1147) *τινί* ou *πρός τινα* (Thuc. 4,59. Jos. Antt. 5,2.8. 4,14.5), ***se réconcilier, se raccommoder, faire sa paix avec qqu'un.*** Les exégètes, notamment ceux qui traduisent *ἐχθροί* par ***haïs de Dieu***, prétendent que *καταλλάσσεσθαι* a ici le sens passif. Mais 1° le v. *καταλλάσσειν* prend précisément les formes passives pour exprimer le sens réfléchi (comme *ἥδομαι, αὐλίζομαι*, etc.). On ne peut donc pas s'appuyer sur cette forme pour justifier un sens passif. De plus, comme *καταλλάσσειν* signifie *réconcilier*, le passif devrait signifier *être réconcilié*, et non *être repris en grâce*, comme traduisent tous ces exégètes. 2° Les exemples cités pour appuyer cette dernière traduction ne portent pas, car ils ont tous le sens de *se réconcilier*. En effet, si nous comprenons bien la différence entre *se réconcilier* et *être repris en grâce par qqu'un*, c'est ceci : quand il y a réconciliation, il y a un pas fait de part et d'autre, une paix offerte et acceptée, *l'amitié* succède à *l'inimitié*. La *rentrée en grâce* indique seulement que la personne offensée veut bien nous rendre son affection, la notion est celle de *grâce* et de *disgrâce*. On voit déjà par là que, dans notre passage, on doit tenir ferme le sens de *se réconcilier*, car la notion d'*inimitié* (*ἐχθροί*) est exprimée. Dans tous les passages cités, on trouve toujours de près ou de loin la notion d'amitié ou d'inimitié, et non celle de grâce ou de disgrâce. Xén. Anab. 1,6.1 : *Ὀρόντης δὲ... ἐπιβουλεύει Κύρῳ, καὶ πρόσθεν πολεμήσας* (voilà l'inimitié). *Καταλλαγεὶς δέ* (*s'étant réconcilié*), *οὗτος Κύρῳ εἶπεν, εἰ...* Jos. Antt. 5,2.8 : *χαλεπῶς δὲ φέρων ὁ ἀνὴρ ἐπὶ τῷ ἔρωτι, ἧκε πρὸς τοὺς πενθεροὺς καὶ διαλυσά-*

mour proprement dit. Dieu a un amour de père. Cela est si vrai, que, pour toucher le pécheur, lui ouvrir le cœur et l'amener à cette conversion que le sentiment du courroux de Dieu et de ses châtiments a été impuissant à réaliser, Dieu a voulu — et c'est là le mystère caché de tout temps en Dieu — révéler au monde pécheur ***l'amour éternel, immense***, dont il est aimé, en le lui manifestant d'une manière éclatante par le don de son propre Fils. Ainsi le plan et l'œuvre de la Rédemption, le don et la mort de Jésus émanent de l'*amour de Dieu* pour les pécheurs et ils le manifestent; la ***haine***, l'***inimitié*** proprement dite, appartient à l'homme et à l'homme seul.

μενος τὰς μέμψεις καταλλάττεται πρὸς αὐτήν (*il se réconcilie avec elle*). De même 1 Cor. 7,11 : *ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος, ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω*, ou qu'elle *se réconcilie* avec son mari. Eur. Iph. A. 1147 : *οὔ σοι καταλλαχθεῖσα, περί σε καὶ δόμους συμμαρτυρήσεις ὡς ἄμεμπτος ἦν γυνή*, ne peut pas signifier « *l'ayant repris en grâce*, » car elle [Clytemnestre] vient de déclarer à Agamemnon qu'elle l'a toujours détesté, que ce n'est que par violence qu'il l'a possédée. C'est évidemment encore, *m'étant réconciliée* avec toi, ayant fait la paix avec toi [1]. Sans doute on peut remarquer que dans une réconciliation l'une des parties fait les premiers pas; qu'elle peut même y solliciter par des démarches et des sacrifices. Ce sont là des détails que le contexte apprend, mais qui ne changent rien à la notion même de *se réconcilier*, qui renferme essentiellement l'idée d'amitié succédant à l'inimitié, le rapprochement et l'union des deux parties par une paix offerte et acceptée.

Revenons maintenant à la proposition, « *si, d'ennemis que nous étions, nous nous sommes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils,* » et disons comment la pensée de Paul se présente à nous. L'amour immense de Dieu pour les *pécheurs*, pour les hommes *ennemis* de lui par leurs sentiments et par leur conduite, *se montre* à leurs yeux, d'une manière éclatante *par la mort de son Fils*. La main que Dieu tend à l'homme, c'est son amour manifesté par la mort de son Fils; c'est un cœur de père, qui justifie les pécheurs et les aime, les aime jusqu'à leur donner son propre Fils. L'amour est provocateur de sa nature; il appelle la confiance et l'amour en retour; il sollicite, remue les cœurs, et, quand il est immense comme celui de Dieu, il les attire puissamment à soi. Le pécheur, l'homme ennemi de Dieu, se sent attiré à Dieu par cet amour même, et s'il cède à cet attrait en y

[1] On cite encore 1 Sam. 29, 4 : *καὶ ἐν τίνι διαλλαγήσεται οὗτος τῷ Κυρίῳ αὐτοῦ*, *et par quel moyen se réconciliera-t-il avec son Seigneur?* Ce sens n'est-il pas excellent? D'ailleurs n'y avait-il qu'une disgrâce entre Saül et David, n'était-ce pas une inimitié?



répondant par la foi en Jésus-Christ [5], cette foi, qui est en soi *confiance du cœur*, le germe de l'amour, est la main avec laquelle l'homme saisit la main de réconciliation que Dieu lui tend, *la paix* qu'il lui offre. L'union, l'harmonie, *l'amitié* sont rétablies là où il y avait auparavant désunion, opposition, *inimitié : ils se sont*

[5] Voy. πίστις 3, 22, note 6. — Ajoutons, à ce propos, que cet *appel objectif* à la réconciliation, adressé au cœur de l'homme par la manifestation de l'amour immense de Dieu, *correspond* à un *besoin subjectif* du pécheur. Le péché — ainsi l'a voulu Dieu — froisse la conscience, bouleverse infailliblement les joies de l'homme et porte le trouble dans son cœur, un malaise profond, inévitable : « il n'y a point de paix pour le méchant. » Cela doit produire, tôt ou tard et naturellement, dans l'homme le sentiment du repentir, le besoin du pardon de Dieu et de la paix, qui le travaille intérieurement d'autant plus fortement que ses péchés ont été plus graves. Ce besoin subjectif est éveillé quand il est demeuré inconscient, et, en tout cas, est accru, vivifié, par l'annonce même du remède que l'amour de Dieu lui présente objectivement, et qui en est la satisfaction; par là, « Dieu nous attire, » suivant l'expression de Jésus, et provoque en nous la foi. — La foi naît donc sous l'impulsion puissante de *deux forces* concordantes et harmoniques qui sollicitent intérieurement et extérieurement la conscience et le cœur du pécheur, *une force qui est dans l'ordre de la nature*, un besoin intérieur de pardon et de grâce qui presse le pécheur d'aller à Dieu, et *une force qui est dans l'ordre de la grâce*, l'amour objectif de Dieu manifesté en Jésus-Christ, qui l'attire puissamment vers Dieu; et ces deux forces se présentent, la première sous la forme d'un besoin intérieurement ressenti, d'une faim et d'une soif de l'âme; la seconde, sous la forme de la satisfaction offerte de ce besoin : Jésus est « l'eau, le pain de vie. » Ces deux forces agissent de concert, puisqu'elles tendent au même but, la réconciliation de l'homme pécheur avec Dieu; seulement, elles n'agissent pas toujours dans le même ordre; ordinairement c'est la force qui est dans la nature qui se fait ressentir la première; mais parfois aussi c'est la grâce qui se révèle la première, et évoque dans la conscience où le sentiment du péché est plus ou moins inconscient, le besoin du pardon et de la grâce. Il en est comme de la soif, et de l'eau qui étanche la soif; tantôt la soif est ressentie la première et pousse à rechercher l'eau; tantôt c'est la vue même de l'eau qui évoque la soif. Ces forces n'agissent pas non plus avec une égale intensité chez tous, de sorte qu'il se produit dans les conversions individuelles une infinie variété, et que l'histoire de chacun, quoique la même au fond que celle des autres, présente de grandes différences dans la forme. La grâce, en particulier, agit parfois sur certaines natures où les besoins sont plus profonds et ont été peut-être longtemps contenus et refoulés, avec une puissance si énergique qu'elle saisit le cœur et l'enlève comme malgré lui et d'une manière qui semble irrésistible à celui qui l'a éprouvée. L'amour, on le sait, a de ces coups-là, et la grâce est amour et amour infini. Dans tous les cas, ces deux forces agissant sur un être libre, suivent les lois de la conscience et celles du cœur, sans supprimer jamais sa liberté, même dans les cas extrêmes. C'est ainsi que, sous l'action simultanée

réconciliés [6] ; le pécheur est en paix avec Dieu (v. 1). Telle est la première partie du bienfait chrétien, la Réconciliation. Seulement, notons qu'elle est présentée exclusivement au point de vue objectif.

La forme *διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* justifie bien notre in-

et combinée de ces deux forces harmoniques, naît la foi et que s'accomplit la conversion et la réconciliation. Si l'on veut bien y regarder de près, on verra que cette conception est la synthèse de l'antinomie de la liberté et de la grâce, du pélagianisme et de l'augustinianisme, car la liberté et la grâce y agissent de concert, sans que la liberté dans son action introduise dans la conversion le mérite de l'homme, ni que la grâce, dans la sienne, supprime sa liberté.

[6] Dans cette réconciliation, Dieu fait les premiers pas; mais l'homme n'y est point passif (cont. *Aug. Calv. B. Weiss*, p. 325, *Reuss*, p. 176. comp. 2 Cor. 5, 20) : l'amour libre, prévenant, est du côté de Dieu; l'amour, évoqué sous la forme de la foi, y répond du côté de l'homme. C'est sur le terrain du sentiment, non sur celui de l'intelligence et de la logique, que tout se passe. C'est l'amour, le cœur qui aplanit tout et réconcilie ce qui était divisé. On s'est demandé *si la réconciliation avait lieu par la déposition d'une inimitié résidant à la fois en Dieu et en l'homme, ou chez l'un des deux seulement.* Nous devons remarquer que καταλλάττεσθαι, *se réconcilier*, indique quelque chose de réciproque; il y a toujours un pas fait de part et d'autre; l'un a tendu la main, l'autre l'a saisie. Cela ne veut pas dire que l'une des parties ne puisse pas faire, pour arriver à la réconciliation, plus et infiniment plus que l'autre, au point même que l'une d'elles peut n'avoir d'autre action que celle d'accepter la main qui lui est offerte — et, disons-le, c'est précisément le cas dans la réconciliation du pécheur avec Dieu. Dieu fait objectivement le possible et l'impossible pour amener l'homme à se réconcilier avec lui; l'homme n'a d'autre affaire que d'accepter; en conséquence, il ne peut pas être question de mérite. Quant à savoir en qui réside l'inimitié, le fait même de la réconciliation, indiquant seulement que là où il y avait inimitié, a succédé l'amitié et l'union, ce fait, dis-je, ne donne aucune lumière sur cette question, c'est au contexte, aux déclarations de l'apôtre à nous renseigner sur ce point. Notre passage nous déclare que, du côté de Dieu, il y a *amour* et *amour immense;* que, du côté de l'homme, il y a *inimitié :* il foule la volonté de Dieu et hait la religion, il est ἀσεϐής, irréligieux, ἁμαρτωλός, pécheur. De plus, il ressort de la manière même dont la réconciliation s'opère que nulle part ailleurs où Paul en parle, il ne peut la présenter différemment, car il demeure toujours ferme que c'est Dieu qui, dans son amour, fait les avances et se fraie une route au cœur de l'homme, tandis que l'homme se borne toujours à accepter ce que Dieu a fait pour lui. Et tout confirme ce que nous avançons; car 1° partout et toujours *l'amour de Dieu* est donné comme la raison première de la Rédemption (Eph. 1, 5. 8. 2, 4. 2 Tim. 1, 9. Tite 3, 4. 5). Sans doute, il est parlé de l'impossibilité où sont ceux qui sont les esclaves de la chair, de plaire à Dieu (Rom. 8, 7), de « *la colère de Dieu* » (1, 18), etc. Mais tout cela n'exclut point du fond du cœur de Dieu l'amour pour les pé-

terprétation. Christ est l'intermédiaire par lequel cette paix s'opère, en tant que révélant aux hommes l'immensité de l'amour de Dieu, et tout ce que cet amour a fait pour eux. Paul l'avait déjà indiqué v. 1 : *διὰ τ. κυρ. ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ*, et répété v. 2, sans parler de la circonstance de la mort. Mais ici Paul la mentionne, parce que, comme nous l'avons vu (v. 6,7.8.9), c'est le fait qui met en évidence jusqu'où cet amour est allé. Afin de le faire mieux ressortir, Paul dit, non *θάνατος Ἰησ. Χριστοῦ*, mais *θάνατος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, il relève ainsi ce sentiment d'amour de Dieu pour les pécheurs en désignant Jésus par un nom qui donne à comprendre combien il est cher à l'Eternel. Tout cela confirme bien la vérité de notre point de vue [7].

cheurs (voy. note 3), et jamais la haine, une inimitié, qui exclurait foncièrement l'amour, n'est mentionnée dans le plan de Dieu pour le salut du monde. 2° Partout où l'*inimitié* est mentionnée en relation avec la *réconciliation*, elle est placée dans l'homme (Eph. 2, 15. 16. Col. 1, 21), de sorte que c'est l'homme qu'il faut ramener à Dieu et réconcilier avec lui, non Dieu avec l'homme. Aussi, 3° est-ce toujours Dieu qui se charge de *réconcilier l'homme* avec soi, par l'intermédiaire de Christ (2 Cor. 5, 18-21), ou Christ qui, par la volonté du Père, est le médiateur de la réconciliation *en ramenant l'homme* à Dieu (Col. 1, 21. Eph. 2, 15. 16) : ce qui suppose toujours l'amour en Dieu comme principe premier. Et ce qui est bien remarquable, jamais il n'est dit — comme dans les théories augustiniennes et calvinistes — que *Dieu se réconcilie* avec les hommes (ὁ θεὸς κατελλάγη τοῖς ἀνθρ.) ni que *Christ réconcilie Dieu* avec l'homme, ce qui supposerait l'inimitié en Dieu au point de départ, et une opposition en lui entre sa justice et sa bonté; mais il est dit que c'est « Dieu qui *réconcilie le monde* avec lui en Christ, en n'imputant point aux hommes leurs péchés » (2 Cor. 5, 19). Le message même de la réconciliation est ainsi conçu : *Réconciliez-vous avec Dieu*, 2 Cor. 5, 20. *Godet*, p. 423, reconnaît avec nous que « l'expression *se réconcilier* n'est nulle part appliquée à Dieu, » et il cherche l'explication de ce fait. « Assurément, dit-il, les écrivains sacrés sentaient qu'il n'est pas possible de comparer la manière dont Dieu se réconcilie avec les hommes avec la manière dont un homme se réconcilie avec un autre homme. » — Il n'en est rien, comme nous venons de le montrer. D'ailleurs, cela ne suffirait point pour empêcher l'emploi de καταλλάσσεσθαι appliqué à Dieu. La raison est plus simple et plus profonde : c'est qu'alors même qu'il y a ὀργὴ θεοῦ contre le pécheur, il n'y a pas foncièrement ἐχθρὰ θεοῦ ; au contraire, il y a au fond du cœur de Dieu, amour. Paul le dit : « *Il a réconcilié le monde avec lui-même* (non *il s'est réconcilié* ou *il a été réconcilié* avec le monde) *en ne leur imputant pas leurs péchés.* » On reconnaît à ce trait l'amour — un amour de père.

[7] Jetons un coup d'œil sur l'interprétation qui donne à ἐχθροί un sens passif : « *Etant haïs de Dieu* (ἐχθροὶ ὄντες), les objets de sa haine, *nous avons été*

πολλῷ μᾶλλον, καταλλαγέντες, σωθησόμεθα : une fois que l'amour de Dieu s'est montré avec assez d'éclat pour faire des ennemis de Dieu, des amis, « *à bien plus forte raison*, *étant réconciliés*, devenus des amis de Dieu, *serons-nous sauvés* » (v. 9), c.-à-d. obtiendrons-nous le salut, la félicité éternelle : c'est la seconde partie du bienfait chrétien, le complément final de la première. — *ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*, « *par sa vie :* » ce que sa mort a commencé sur la terre, sa vie l'achèvera au ciel. Paul triomphe en relevant ces deux idées, le salut de l'homme et l'exaltation de Jésus, qui sont le couronnement de l'œuvre. *Ζωή* désigne, non la vie terrestre de Christ (*Pél.*), mais sa vie glorieuse dans le ciel (opp. à sa mort sur la terre) qui est le couronnement de son renoncement et de son sacrifice. Jésus vivant au ciel nous assure la Vie, la félicité éternelle (voy. 8, 17, comp. 8, 34). Il ne s'agit pas ici de la *communion de vie* du chrétien avec Jésus, source de sa sanctification (cont. *Gess*, p. 191, *Godet*). Paul ne dit pas : « Nous serons sanctifiés, » mais « nous serons sauvés par sa vie. » Tout

réconciliés avec Dieu (*κατάλληγημεν* au passif) ou plutôt (selon l'interprétation de ces exégètes) *nous avons été repris en grâce auprès de Lui, par la mort de son Fils,* » en ce sens que cette mort, en satisfaisant à la justice divine (elle est expiatoire), nous a rendu Dieu propice (elle est propitiatoire) et a permis à sa bonté de s'exercer envers nous. — Cette interprétation prête de tous les côtés le flanc aux objections : 1° Le sens passif d'*ἐχθροί* est inadmissible (voyez plus haut) et comme l'interprétation tout entière repose sur ce fondement, elle croule par la base. 2° *καταλλάσσεσθαι* ne signifie pas « *être repris en grâce* » et ce sens se peut d'autant moins accepter qu'il s'agit ici, non de *grâce* et de *disgrâce*, mais d'*inimitié*, de sorte qu'il faudrait en revenir au passif « *être réconcilié.* » Mais, comme ce sens réclame nécessairement la participation active des deux parties réconciliées, il accuserait d'erreur une explication qui suppose, au contraire, que la réconciliation s'effectue complètement en dehors de l'homme (entre Dieu et Jésus, qui rend, par son expiation, Dieu propice) et sans avoir avec lui, qui est pourtant une des parties intéressées, aucun point de contact. 3° Si l'idée de Paul était telle qu'on l'expose dans cette explication, la mort de Christ aurait dû être présentée sous le point de vue de *mort expiatoire* ou tout au moins sous la forme plus vague de *ἐν τῷ αἵματι*. Non seulement l'idée essentielle est absente, mais encore la forme *διὰ τ. θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* est tout entière favorable au point de vue de l'amour. 4° Enfin, l'enseignement de Paul dans tous les passages où il parle de la réconciliation est défavorable au point de vue que ces commentateurs lui prêtent ici (voy. note 6).

est envisagé au point de vue objectif de l'œuvre de Jésus pour le salut.

ỳ. 11. *οὐ μόνον δέ** scil. *σωθησόμεθα* (voy. v. 3) *ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι*** scil. *ἐσμέν, ἐν τῷ θεῷ*: ainsi construisent *Grot. Limb. Flatt, Thol. Rück. Olsh. Hodge, Philippi* (voy. sur les autres constructions, notre Comm. 1843, p. 655). La forme *καυχώμενοι ἐσμέν* = *καυχώμεθα* appartient aux poètes (Soph. Ed. R. 159 : *πρῶτα σε κεκλόμενος* scil. *εἰμί* = *κέλομαι*. Esch. Eum. 68. 360. 783, etc.); cependant on en trouve aussi des exemples dans les prosateurs (2 Cor. 7,5. 8,19. 11,6), bien qu'on en ait exagéré le nombre (Winer, Gr. p. 329). On objecte contre cette construction le désaccord des temps, cette joie présente (*καυχώμενοι ἐσμέν*) rattachée à un futur (*σωθησόμεθα*). Mais cette opposition n'est qu'apparente, attendu que le fait à venir agit sur les sentiments actuels par l'espérance qu'il met dès à présent dans le cœur du chrétien (comp. v. 2); en sorte que Paul est fondé à dire au présent : « et non seulement nous serons sauvés, mais encore *nous nous glorifions* en Dieu. » Le participe *καυχώμενοι* scil. *ἐσμέν*, à la place de *καυχώμεθα*, indique que c'est quelque chose qui dure, un état plutôt qu'un acte (Winer, Gr. p. 326). *Καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ* (voy. *καυχᾶσθαι*, 5, 2) est pris, non en mauvaise part comme 2, 17; mais en bonne part : « *nous nous glorifions* » — non pas de nous et de nos mérites, qui ne sont absolument pour rien dans ce résultat (cf. 3, 27); mais « *en Dieu* » (cf. 1 Cor. 1, 31. 2 Cor. 10,17), à la grâce et à l'immense amour duquel nous devons tout. Ce salut, par la réconciliation avec Dieu, est, pour le cœur reconnaissant et pieux, le sujet, tout à la fois, d'une profonde joie et d'une noble fierté : voilà le ton général de toute la vie du chrétien. — *διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ*, « *par notre Seigneur Jésus-Christ ;* » car c'est par son entremise que nous sommes entrés dans ces rapports nouveaux qui nous unissent à Dieu. Et Paul le rappelle : *δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν*,

* Τοῦτο, ajouté par D*FG, etc. n'est qu'une glose grammaticale. — ** *καυχώμεθα* (L. minn. it. vulg. psh. arm.) et *καυχῶμεν* (FG) sont des corrections.

« *par qui maintenant nous avons reçu, accepté la réconciliation :* » c'est par lui que Dieu nous a tendu la main de réconciliation, et nous avons saisi cette main. Ce fait s'est déjà réalisé en nous (*νῦν*), et il est le gage de nos espérances.

Arrêtons-nous ici, car ce paragraphe (5,5-11) est du plus grand intérêt : Paul y expose *ex professo* et fort nettement son point de vue religieux sur l'œuvre de Jésus-Christ, cette question centrale du christianisme. Sa voix est la bienvenue au milieu des débats qui, depuis des siècles, agitent la chrétienté sur ce point délicat.

Quand on se demande ce que Jésus est venu faire, en d'autres termes, quel est le but de sa venue et de son œuvre, l'immense majorité des théologiens, catholiques et réformés, se rattachant plus ou moins à la théorie d'Anselme, répondent « qu'il est venu réconcilier *Dieu* avec les hommes et les *sauver*. » Ils partent, pour expliquer l'œuvre de notre Rédemption, de l'*inimitié de Dieu* envers les hommes pécheurs : Dieu les hait (*ἐχθροὶ ὄντες*, « étant haïs de Dieu, » 5,10), et sa justice offensée par leurs péchés réclame impérieusement une satisfaction. Jésus vient précisément dans le but de réconcilier *Dieu* avec les hommes : il apaise cette inimitié de Dieu en donnant pleine et entière satisfaction à la justice divine par sa mort expiatoire [1]. Il se *substitue* aux pécheurs et s'abandonnant au courroux de Dieu, il subit

[1] Quand un homme prétend que Dieu pardonnera, sans plus, à tous les pécheurs, parce qu'il est *bon*, on lui répond : « Mais Dieu est *juste* aussi. » C'est une manière de rappeler à cet homme que la bonté de Dieu, quelque grande qu'elle puisse être, est *sainte*, et que cette bonté qui pardonnerait au pécheur, sans repentir, sans amendement ni retour, ne serait pas de la bonté, mais de la faiblesse, une indulgence coupable, une connivence avec le mal, indigne d'un être saint. En répondant ainsi, on ne pose pas réellement une contradiction en Dieu, un dualisme entre sa bonté et sa justice, comme dans cette théorie où l'on fait de l'*inimitié* pour les pécheurs le fond des sentiments de Dieu. Au contraire, on relève, par cette forme, le fait que *l'amour de Dieu étant saint,* il présente nécessairement, suivant les cas, deux faces, celle de la bonté et celle de la justice (« de la colère, » comme dit saint Paul), et que ceux qui ne veulent considérer que la première pour absoudre le pécheur sans repentir ni retour, s'abusent étrangement. Le point de départ ici, c'est l'amour, mais un amour saint.

à la place des hommes la peine méritée par leurs péchés. Toute l'œuvre de Jésus se concentre donc dans son sacrifice expiatoire, et elle a pour objet premier et direct, Dieu et sa justice. Cette justice une fois satisfaite, l'inimitié de Dieu s'évanouit et la réconciliation de Dieu avec les hommes pécheurs est consommée; c'est chose faite et parfaite: Dieu *a été réconcilié* avec les hommes. Cette réconciliation s'opère complètement en dehors de l'homme, à la suite d'un drame terrible et émouvant, qui se passe uniquement entre Dieu et Jésus, et dans lequel l'innocent, le Juste, se sacrifie volontairement pour les coupables : il expie leurs fautes, il souffre et meurt *à leur place*. Les hommes pécheurs bénéficient de ce sacrifice pour leur salut, car la justice de Dieu satisfaite n'a plus rien à réclamer d'eux : Jésus a payé leur dette; ils sont sauvés.

Dans ce point de vue, l'amour de Jésus pour les pécheurs est touchant, sublime. Quant à Dieu, quelle différence ! Il ne faut pas, dans ce moment du moins, parler de son amour, car sa justice le domine si complètement, qu'elle le paralyse. Dieu n'éprouve en principe pour les hommes pécheurs que de l'inimitié; il les hait (*ἐχθροὶ ὄντες*, 5,10), et ce n'est que lorsque cette inimitié (*ἐχθρά*) est apaisée par le payement même de leur dette, que sa justice n'ayant plus rien à réclamer, il leur devient propice et que son amour peut apparaître. Le sacrifice de Christ est *la cause* de cet amour : expiatoire pour Dieu, il est du même coup propitiatoire pour l'homme [2].

[2] Pour bien comprendre toute la gravité de ce point de vue, il faut en voir *les suites logiques*, car elles réagissent sur la conception elle-même de l'œuvre de Christ et elles éclairent les développements qui vont suivre dans l'épître. On ne peut pas prendre une moitié du système et laisser l'autre moitié, il faut tout admettre ou tout repousser. Ces suites logiques, les voici : Si Jésus a pleinement satisfait — comme on l'affirme — aux exigences de la justice de Dieu pour tous les péchés et pour tous les hommes, Dieu n'a plus rien à réclamer ni pour le passé, ni pour le présent, ni pour l'avenir, et *le salut de l'humanité tout entière est consommé d'une manière définitive, absolue :* tout est accompli. — Pas n'est besoin de foi ni de sanctification, en un mot de conversion, car toute condition, réclamée de l'homme pour son salut, attesterait quelque insuffisance, quelque imperfection ou lacune dans l'œuvre expiatoire

Cette conception qu'on prête à Paul, et qu'on a décorée du nom « d'orthodoxe, » est tout justement le contre-pied de la sienne; elle ne lui appartient ni de près ni de loin, à aucun titre. Elle a le vice radical et irrémissible de renverser complètement les termes dont il se sert et de bouleverser de fond en comble son point de vue religieux : c'est dire qu'elle est souverainement antipathique à ses sentiments et à ses pensées.

A la question du but de la venue et de l'œuvre de Jésus-Christ, Paul répond que « Jésus est venu *réconcilier* — non Dieu avec les hommes; mais *les hommes pécheurs* avec Dieu, en faire des

de Christ qui n'aurait pas satisfait complètement à la justice de Dieu, puisqu'il faudrait que l'homme y ajoutât quelque chose, comme une sorte de complément ou d'appoint nécessaire; mais non, le salut de l'humanité est consommé et entièrement gratuit. Si Dieu — comme cela est effectivement enseigné — réclame des rachetés, la foi et la sanctification, en un mot la conversion, c'est qu'*il les opère lui-même* en l'homme, ayant préordonné tous les moyens pour le but final. La conversion est l'œuvre du Saint-Esprit; la foi, la sanctification et même la persévérance sont des dons qui viennent de Dieu. L'homme n'y est absolument pour rien : tout est de Dieu, rien que de Dieu et entièrement gratuit. — Mais alors, pourquoi Dieu ne les opère-t-il pas en tous, pour que tous soient sauvés? — C'est que, dans son plan éternel de salut, *Dieu n'a pas voulu le salut de tous les hommes*, mais d'un petit nombre seulement; il a fait, de toute éternité, de l'humanité deux parts, les élus et les réprouvés. Les uns naissent prédestinés au salut, les autres prédestinés à la damnation éternelle, et les uns et les autres arrivent au salut ou à la damnation nécessairement, fatalement, quoi qu'ils soient et quoi qu'ils fassent. Tel est l'effrayant décret (*horribile decretum*) qui pèse sur l'humanité tout entière et dont l'œuvre de Christ est la réalisation. Cela étant, il nous faut revenir en arrière, modifier en ce sens l'œuvre de Christ et dire que Jésus n'est pas venu pour tous les hommes, mais seulement pour les élus (!), qu'il n'a pas expié les péchés de tous les hommes, mais seulement ceux des élus (!), et que Dieu n'a pas été réconcilié avec tous les hommes, mais seulement avec les élus (!). La prédestination au salut ou à la damnation est tout à la fois le premier et le dernier mot, le mot fatal et nécessaire de cette théorie sur la Rédemption. Aussi tous les commentateurs — tous ceux du moins qui sont conséquents — prétendent-ils qu'en effet cette prédestination, cet *horribile decretum* est enseigné par saint Paul, 8, 28-30. 9, 6-24 (voy. 8, 28, note 4). — A nos yeux, ces conséquences logiques sont aussi fausses que leurs prémisses : tout y est erreur d'un bout à l'autre. Nous l'avons déjà montré pour la conversion et la foi (voy. 3, 22. note 6 et 5, 10. note 5); nous démontrerons de même, quelque incroyable que cela puisse paraître, que cet *horribile decretum* n'a jamais existé que dans l'imagination des interprètes de saint Paul.

amis de Dieu d'*ennemis* qu'ils sont, et les *sauver.* » La différence semble peu de chose au premier abord; en réalité, elle est énorme ; c'est le point de vue précédent renversé. Au rebours de cette théorie qui attribue l'inimitié à Dieu, Paul pose l'inimitié dans les hommes pécheurs (*ἐχθροὶ ὄντες,* « étant ennemis de Dieu, » 5,10), et met en Dieu, à la base même et comme principe de la Rédemption, *l'amour de Dieu* pour les pécheurs, un amour inouï, laissant bien loin derrière lui tout ce que l'amour humain a pu faire de plus grand (5,7) et se manifestant avec éclat au temps voulu par lui (*κατὰ καιρόν,* 5,6), et au moment où les hommes ne sont encore que des pécheurs (*ἔτι ἁμαρτωλ. ἡμ. ὄντων,* 5,8), ses ennemis (*ἐχθροὶ ὄντες,* 5,10), par le don de son Fils qui meurt pour eux (*Χριστὸς ὑπὲρ ἡμ. ἀπέθανε,* 5,8, cf. 8,31.32). « Le sacrifice de Christ est un effet de cet amour, loin d'en être la cause » (Sabat. p. 278). Telle est la base ferme et inébranlable de la conception de saint Paul.

Il ne saurait donc être question de justice divine à satisfaire là où l'amour de Dieu prend l'initiative de tout [3], et l'on doit s'attendre à ce qu'il n'en sera jamais question dans les épîtres de l'apôtre : il se contredirait lui-même. On peut en effet remarquer que Paul ne cesse de répéter que c'est à l'amour de Dieu et à sa grâce souveraine que nous devons son plan éternel de salut (cf. Rom. 11,22. Eph. 1,4.5.9. 2,4-7. 2 Thess. 2,16. 2 Tim. 1,9. Tite 3, 4-7), ainsi que la réalisation de ce plan en Jésus-Christ (Rom. 8,31.32.39. Eph. 2,7. 3,18.19. Col. 1,13.19-22. 2, 13-15. 3,13.14. Tite 2,14); tandis que, d'autre part, jamais, ni dans l'épître aux Romains (voy. 3,24), ni dans aucune de ses au-

[3] L'amour de Dieu nous est représenté par Paul comme agissant directement, par la miséricorde et la grâce, sur le cœur des hommes pécheurs, afin de les *attirer à lui,* de les toucher, de les gagner et de les convertir en provoquant en eux la foi (voy. plus loin). Dans ce cas, l'amour est saint, partant la bonté et la justice de Dieu sont satisfaites. Osera-t-on jamais dire que Dieu, pardonnant, sans punition, au pécheur que sa grâce a gagné et ramené à lui, humilié, repentant, converti, est injuste? On ne l'a jamais dit du père de l'enfant prodigue. Dieu fait par son amour ce que la loi avec ses promesses et ses menaces n'a jamais pu faire. *Quod lex imperat, gratia impetrat.*

tres lettres, il ne met la justice divine en relation, soit avec le plan de salut de Dieu, soit avec l'œuvre rédemptrice de Jésus[1]. Ce dualisme en Dieu de la justice et de la bonté, cette domination exclusive de la justice divine, que la théorie précédente met

[1] On met en avant le passage classique Gal. 3, 13; mais, en vérité, nous ne voyons pas qu'il contredise en rien ce que nous avançons. Paul veut prouver aux Galates qu'on ne saurait parvenir à la justification, qui fait le fond de la bénédiction annoncée à Abraham, par la loi et les œuvres de la loi; il leur dit, v. 10 : « *En effet, tous ceux qui s'appuient sur les œuvres de la loi* (qui suivent ce principe pour arriver à la justice) *sont sous la malédiction.* » Pourquoi cela? — Parce que la loi réclame une parfaite obéissance et que l'homme ne la lui donne pas; ce que Paul exprime en se servant d'une forme biblique qui prête à sa pensée plus d'autorité aux yeux des Galates, partisans de la Loi : « *Car il est écrit : Maudit est quiconque n'observe pas tous les commandements qui sont écrits dans le livre de la Loi, de manière à les pratiquer.* » — Voilà donc où aboutit pratiquement le régime de la loi et des œuvres de la loi, à « la malédiction! » — et Paul confirme le fait qu' « on ne saurait être juste devant Dieu par la loi, » au moyen d'une déclaration inverse de l'Ecriture, qui dit que « c'est par la foi que le juste vivra » (v. 11. 12). Eh bien! c'est justement à ce triste résultat que remédie la foi, ce principe qui n'a rien à faire avec la loi : v. 13, « *Christ nous* [chrétiens, qui avons foi] *a rachetés*, libérés (c'est le vrai sens de ἐξαγοράζειν) *de la malédiction de la loi,* » de cette condamnation qu'elle fait peser sur nos têtes, ensuite de nos transgressions, par son « Maudit est quiconque... etc. » — Comment nous en a-t-il libérés? « *En étant devenu*, ou *en s'étant fait malédiction* (l'abstrait pour le concret « maudit ») *pour nous* » (non pas « à notre place » = ἀντί, mais « pour nous, pour nous préserver » = ὑπέρ). — Et comment Jésus s'est-il fait malédiction pour nous? Paul l'explique au moyen d'une déclaration de l'A. Testament : « *car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au gibet.* » Quelle est la valeur et la portée de cette déclaration, en d'autres termes, comment et jusqu'où s'applique-t-elle à la mort de Jésus? Devons-nous croire que, pour avoir été pendu à la croix, il a été réellement maudit, et maudit de Dieu? Voilà la question. Si nous recherchons le passage de l'A. Testament (Deut. 21, 23) nous trouvons qu'il est conçu ainsi : « Quand *on aura mis à mort* un homme qui a commis *un crime capital* et qu'on l'aura pendu au gibet, son cadavre ne passera pas la nuit sur le gibet, mais on l'enterrera le jour même, *parce qu'un pendu est un être maudit de Dieu* (prop : « est malédiction de Dieu. » LXX : κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ), et tu ne souilleras pas la terre que l'Eternel t'a donnée en héritage. » En conséquence, quand un criminel avait subi la peine de mort (la lapidation ou la décollation, les deux modes usités dans ce temps), on pendait à un gibet le corps du supplicié (cf. Josué 10, 26). Cette exposition ne devait pas se prolonger au delà de la nuit, parce que le cadavre, dans ces pays chauds, entre vite en putréfaction (comp. pour les sacrifices, Lév. 7, 19. 21. 19, 7), mais aussi « *parce qu'un pendu est une malédiction de Dieu,* » c.-à-d. *un être maudit de Dieu*, un objet abominable et infâme. Cette pendaison du cadavre était une marque d'infamie

à la base de la conception de Paul, lui est absolument étrangère, car alors même qu'il parle du courroux de Dieu (*ὀργὴ τ. θεοῦ*) envers les hommes pécheurs, ce courroux n'est point envisagé comme provenant d'une inimitié (*ἔχθρα*) foncière, qui serait le

ajoutée à la peine de mort subie par le criminel. Ce passage de l'A. Testament suppose donc que le supplicié est réellement un scélérat, un criminel insigne, et c'est précisément pour cela que le supplice est suivi de la pendaison, afin de le déclarer aux yeux de tous « maudit de Dieu, » c.-à-d. abominable et infâme. Rien de semblable ne se rencontre en Jésus, et alors même que les théologiens affirment que Jésus a pris sur lui et porté sur la croix la peine due aux péchés des hommes, ils ne sauraient aller jusqu'à prétendre qu'il aurait consenti à prendre sur lui et à faire sienne leur méchanceté, leur scélératesse : cette sorte de complicité intérieure et volontaire serait de sa part une profonde immoralité et une vraie souillure. Aussi, quoique Jésus ait été mis à mort, comme un criminel, sur un gibet, ce n'est ni de la même manière, ni au même titre, que Paul lui applique l'épithète de « maudit. » Le criminel est pendu au bois infâme, parce qu'il est réellement criminel; il reçoit l'épithète de « maudit de Dieu, » d'abominable et d'infâme, parce qu'il l'est réellement; Jésus ne la reçoit que *pro forma supplicii*, parce qu'il a été mis en croix et pendu à un gibet infamant; mais « maudit de Dieu, » jamais. Et Paul a eu grand soin de ne pas prononcer ce mot de « maudit, » mais de garder l'expression abstraite de l'original, et surtout de retrancher ὑπὸ θεοῦ, qui ne pouvait absolument pas s'appliquer à Jésus. Les persécuteurs du Christ l'ont fait mourir d'une mort infamante, sur un gibet, ce qui, aux termes de l'Ecriture, est le supplice des maudits : Jésus, en s'y résignant, « *s'est fait*, par cela même, *malédiction pour nous.* » Ce mot de « malédiction, » appliqué à Jésus, est provoqué par le mot précédent de « malédiction de la loi; » il joue avec cette expression et se justifie par la forme même du supplice appliqué à Jésus. Maintenant la pensée de Paul est claire, et nous n'avons pas besoin de sortir du texte pour la comprendre. « *Christ nous a rachetés*, libérés, *de la malédiction de la loi,* » c.-à-d. de la condamnation que la loi faisait peser sur nos têtes ensuite de nos transgressions — « *en s'étant fait malédiction pour nous,* » c.-à-d. en souffrant la mort des maudits pour nous (*car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois*) — et (v. 14) en voici le but : « *afin*, non pas que la justice de Dieu fût satisfaite, mais — *afin que la bénédiction* (des nations, v. 8) *annoncée à Abraham* — cette bénédiction qui, au sens de Paul, n'est autre que la justification par la foi, dont Abraham lui-même a joui — *advint aux nations* (et les chrétiens de Galatie en font partie) *en la personne de Jésus-Christ.* » En effet, cette mort sur un gibet, mort des maudits, est le témoignage sublime, la manifestation éclatante et saisissante de l'amour de Jésus, qui doit ouvrir, lui gagner les cœurs des pécheurs et les ramener à Dieu en faisant naître en eux la foi en lui. C'est par cette foi en Jésus que le pécheur obtient la justice qui vient de Dieu (ce qui implique la libération de la malédiction de la loi, le pardon), en sorte que « la bénédiction (des nations) annoncée à Abraham advient effectivement aux nations païennes en la per-

dernier mot des sentiments de Dieu à l'égard des hommes; mais au contraire, comme exprimant encore une des faces de son amour impérissable, mais saint (voy. 5,10, note 3).

L'objet premier, direct, et l'on pourrait même dire unique, de la venue et de l'œuvre de Jésus, ce n'est pas Dieu, ce sont *les hommes* pécheurs, ennemis de Dieu par leurs sentiments, par leurs pensées et par leur vie, leur *réconciliation avec Dieu* et leur *salut*. C'est le cœur dur et hostile de l'homme qu'il faut atteindre et ramener à Dieu, non Dieu qu'il faut apaiser, lui dont le cœur est tout ouvert aux pécheurs et qui fait les avances par l'envoi et le don de son propre Fils! En la mort sanglante de Jésus se concentre, comme dans son expression la plus touchante et la plus haute, toute l'œuvre du Sauveur, parce qu'elle est la manifestation éclatante, inouïe, de l'amour immense dont les pécheurs sont aimés, de l'amour de Dieu et de Jésus tout ensemble; c'est le fait central de l'Evangile que Paul prêche; il déclare même ne vouloir « savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (1 Cor. 2,2. cf. 1 Cor. 1,17.18.23. 5,7. Gal. 3,1. 6,14. Phil. 2,8). Cet amour manifesté d'une manière si tragique

sonne de Jésus, » par le principe de la foi. Le principe de la loi et des œuvres de la loi n'amenait l'homme qu'à la condamnation. — Paul aurait pu s'arrêter là, car l'affirmation du v. 8 est prouvée; mais comme il est parti dans son argumentation de l'expérience que les Galates ont faite de l'Esprit et de ses merveilleux effets en eux, à la suite de « cette prédication de la foi, dans laquelle Christ a été peint à leurs yeux comme s'il avait été crucifié au milieu d'eux » (v. 1-6), il y revient en *coordonnant* (plutôt qu'en subordonnant, car il ne s'agit pas ici d'un but final) au premier but indiqué, un but qui en est le complément, le don de l'Esprit: *afin que nous* [chrétiens, qui avons foi] *recevions par la foi* (par le principe de la foi = ἐκ πίστεως, non par celui de la loi et des œuvres de la loi, car ἐκ πίστεως est accentué et mis à la fin de la proposition pour en faire le dernier mot) *la promesse de l'Esprit*, c.-à-d. l'Esprit qui a été promis, et que les Galates ont reçu, ainsi qu'il appert par les effets mêmes qu'il a produit en eux (v. 2-5). C'est donc bien par la foi qu'on est fils d'Abraham, héritier de la bénédiction à lui promise: l'expérience le montre. La loi n'y saurait absolument pas conduire. — Après ce commentaire, qui nous paraît rendre très fidèlement la pensée de l'apôtre, nous sommes fondé à dire que ce passage ne met pas l'œuvre de Jésus en relation avec la justice de Dieu et qu'il n'enseigne aucune malédiction de Dieu à Jésus ni même aucune substitution.

et si saisissante sur la croix, a pour but de toucher les cœurs rebelles et impénitents, de les gagner et de les épanouir dans la foi (voy. 3,22, note 6), en un mot, d'appeler les hommes *ennemis de Dieu*, à *se réconcilier* avec lui et par là au salut. Bien mieux! Après avoir fait naître la foi dans les cœurs, cette mort sanglante,cette croix, ne cesse jamais d'être, par l'amour même qu'elle exprime et qu'elle veut inspirer, le grand mobile de la vie religieuse du chrétien (cf. Rom. 8,24. 2 Cor. 4,10. Gal. 2, 20. 6,14. Eph. 5,2. Phil. 3,10. 1 Thess. 5,10. 2 Tim. 2,11. Tite 2,14), et il ne faut pas s'étonner si Paul se complaît à la remémorer et à y faire souvent appel (Rom. 14,9.15. 1 Cor. 6, 20. 7,23. 15,3. Gal. 1,4. 3,1.13. Eph. 1,7. 2,13.16. Col. 1,20.21). Cette mort purifie, elle sanctifie, par l'amour même qu'elle proclame et qu'elle inspire.

Ce fait inouï, débordant d'amour, le don du Fils de Dieu, son dévouement, sa mort sanglante pour le salut des hommes, peut se formuler comme suit à la conscience chrétienne : Nous, hommes pécheurs, qui aurions dû expier nos péchés et nos fautes en subissant la condamnation dans l'éternité, la Mort, nous sommes devenus par la foi en Jésus-Christ les objets de sa grâce, ses enfants (Rom. 8,12), ses fils (8,14), ses bien-aimés (1,7) et les possesseurs attitrés de la Vie éternelle (5,9.10); tandis que celui qui n'a point connu le péché et qui n'aurait jamais dû souffrir, le Saint et le Juste, a souffert et est mort sur une croix! L'innocent a expié pour les coupables; il s'est sacrifié pour eux! Ce *fait* immense, ce témoignage, comme dit Jésus lui-même, « du plus grand amour, » Paul l'exprime par toutes sortes d'expressions, depuis les plus simples : *il est mort pour nos péchés* (ὑπὲρ τ. ἁμαρτ. ἡμῶν) — *il est mort pour nous* (ὑπὲρ ἡμῶν) — *pour tous* (ὑπὲρ πάντων), etc., jusqu'aux images les plus saisissantes: *il s'est donné lui-même en rançon pour tous* (ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, 1 Tim. 2,6) — *celui qui n'a pas connu le péché, Dieu l'a fait péché pour nous* (ὑπὲρ ἡμ.), *afin que nous devinssions justice de Dieu en lui* (2 Cor. 5,25)— *il nous a rachetés*, libé-

rés *de la malédiction de la loi, s'étant fait malédiction pour nous* (ὑπὲρ ἡμῶν), *car il est écrit : Maudit est quiconque est pendu au bois* (Gal. 3,13), etc. [5]. Dans l'interprétation de ces passages, on ne doit pas se prévaloir des expressions imagées, pour y échafauder des théories qui seraient en désaccord avec la base même de l'enseignement de Paul, car c'est sur cette base qu'on doit construire. Or, d'après Paul, l'amour est le fondement de l'œuvre tout entière de Christ, comme la raison suprême et dernière du mystère caché de tout temps en Dieu, pour le salut du genre humain. L'amour de Dieu a fait le plan : l'amour de Christ l'a exécuté au prix de sa vie et de son sang [6]. Le point de vue de l'apôtre, loin d'être juridique, est essentiellement mystique : tout y parle au cœur de l'homme, parce que tout vient de l'amour de Dieu et de l'amour de Christ pour les pécheurs. La foi elle-même est essentiellement mystique (voy. πίστις, 3,22).

C'est pour avoir méconnu cette base, que tant de commentateurs ont prêté à Paul une conception du but et de l'œuvre de Jésus-Christ, qui n'est point la sienne, et qu'ils ont échoué dans leurs explications de 3,24-26 et de 5,5-11, comme nous les verrons échouer dans 5,12-21. 8,28-30. 9,6-24, etc. Ils sont partis d'un point de vue qui répond si peu aux pensées religieuses de l'apôtre des gentils que sa doctrine a été et est encore aujourd'hui singulièrement méconnue.

[5] Il est remarquable que, dans tous ces passages, Paul ne se préoccupe aucunement de l'idée de substitution (ἀντί), mais toujours de la pensée que c'est une faveur qui nous a été faite (ὑπέρ).

[6] Saint Paul n'est point isolé dans son point de vue, car saint Jean voit les choses sous le même aspect. « *Dieu a tant aimé le monde* » — voilà l'amour à la base de la Rédemption — « *qu'il a donné son Fils unique* » — voilà la manifestation éclatante de cet amour — « *afin que quiconque a foi en lui ne périsse point, mais qu'il ait la Vie éternelle* » — voilà le but et la condition. Et voici l'effet produit sur les pécheurs : « *Nous aimons parce qu'il nous a aimés le premier* (Jean 3, 16. 1 Jean 4, 9. 10. 19).

§ 6. Parallèle entre le développement du péché et celui de la justice qui vient de Dieu, ou le péché et la grâce dans l'humanité. V, 12-21.

Littérature. *Petr. Musœus*, in verba P. « in quo omnes peccaverunt. » Kil. 1674. Tub. 1718. — *G. J. Baumgarten*, de imputatione peccati adamatici posteris facta. 1742. — *Jacob Vernet*, selecta opuscula : commentatio in Rom. 5,12. Genevæ, 1784. — *Fr. A. Jost*, über Rœm. 5,12-21 ; dans Schmidt Bibl. für Krit. u. Exeg. II, 2, p. 257. — *Süskind*, über die Hypoth. dass Paulus, Rœm. 5,12 sqq. sich zu jud. Meinungen accommodirt habe ; dans Magazin für Dogm. u. Mor. 13, p. 68. — *Schott*, progr. in veram Pauli ap. sententiam, Rœm. 5,12 sqq. Wittemb. 1811. Opuscc. 1,5.— *Finkh*, neue Erklärung d. paul. Stelle, Rœm. 5,12. Tub. Zeitschrift, 1830,1 h. — *Dr Schmid*, exeget. Bemerkungen üb. Rœm. 5,12. Tub. Zeitschrift 1830, 4 h. — *Rich. Rothe*, neuer Versuch ein. Auslegung d. paulin. Stelle, Rœm. 5,12-21. Wittemb. 1836.— *Borg*, dissertatio exegetica in locum Paulinum Rom. V,12. Helsingfors, 1839. — *Aberle*, dans Theol. Quartalsch. Tub. 1854,3 h.— *Ewald*, Adam u. Christus, Rœm. 5,12-21; dans Jahrb. für bibl. Wissensch. II, p. 166. — *Picard*, essai exégétique sur Rom. 5,12. Strasbourg, 1861. — *A. Klœpper*, die Bedeut. u. Zweck d. Abschnittes Rœm. 5,12-21. Stud. u. Krit. 1869, p. 496. — *Aug. Dietzsch*, Adam u. Christus, Rom. 5,12-21. Eine exeg. Monographie. Bonn, 1871. Recensirt in Stud. u. Krit. 1873, p. 768. — *Maunoury*, chanoine. Examen du texte de saint Paul : « in quo omnes peccaverunt. » Comm. 1879, p. 385.

Le paragraphe V, 12-22, se présente au premier coup d'œil comme une sorte d'épisode ; il ne semble réclamé ni par ce qui précède, ni par ce qui suit. On pourrait même le supprimer sans que la suite des idées parût interrompue ; la transition seule du chap. VI, 1 devrait être modifiée. La première question qui se présente, et sur laquelle on n'est pas d'accord (voy. *Klœpper* p. 497-499, cont. *Philippi*, *Baur* et *Mangold*, p. 497-499. *Godet*, p. 431) est de savoir quelle place ce paragraphe occupe dans l'économie de l'épître, et en particulier quel en est le but.

Paul a exposé ce qu'on peut appeler l'Evangile. De I,17 à III, 20, il s'est attaché à montrer, par les faits et par l'expérience,

que païens et Juifs sont également pécheurs et sous le réat de la condamnation divine. De III,20 à III,30, il a annoncé la bonne nouvelle de la justice qui vient de Dieu par la foi; puis, après une digression au chap. IV, il a repris chap. V, 1, la première partie du bienfait chrétien, qu'il a déjà mentionnée, pour y ajouter une seconde partie, qui en est le complément, savoir la ferme espérance du bonheur à venir, de la Vie éternelle. Dans cette exposition, Paul a toujours parlé au point de vue concret; maintenant il s'élève à une vue plus haute des mêmes choses, et passe au point de vue abstrait. Après avoir envisagé la destinée des hommes dans leur vie et leur histoire individuelle, il se porte à la contemplation de la vie et de l'histoire de l'humanité, et envisage sa destinée comme celle d'un être de raison, dont les individus forment les parties intégrantes. Tout notre paragraphe repose donc sur ce qui a été dit précédemment et s'y rattache comme une sorte de conséquence (voy. *διὰ τοῦτο*, v. 12). Il s'y rapporte comme le particulier se rapporte au général, comme l'individu, l'être réel, se rapporte à l'être idéal, universel.

Comme les deux principes, considérés dans les individus, sont d'une part, un principe subversif, *le péché,* avec sa conséquence, *la Mort* (1,32), autrement dit *la perte de la gloire qui vient de Dieu* (3,23), et de l'autre, *la justice qui vient de Dieu par la foi* (3,21) ou, comme Paul l'appelle 5,21, *la grâce*, avec sa conséquence *la Vie éternelle*, il faudra aussi que les deux principes considérés dans l'histoire de l'humanité, envisagée comme un être de raison, soient le *péché* et la *grâce* avec leurs conséquences respectives la *Mort* et *la Vie éternelle*.

Aussi longtemps qu'on s'en tient au point de vue concret et individuel, l'apparition et le développement du péché, ainsi que l'apparition et le développement de la grâce dans chaque individu, ont leur réalisation dans certains faits, dans certaines circonstances et à une certaine époque de la vie d'un chacun ; le péché et la grâce n'ont de réalité pour lui qu'à ce moment, dans ces faits et dans ces circonstances-là. Mais comme cela arrive à

un chacun, ce n'est pas seulement un fait particulier et individuel, cela devient un fait *général*, et l'on peut dire que le péché et la grâce *s'individualisent* à chaque fois qu'ils se réalisent dans un nouvel individu.

D'autre part, comme chaque individu est un élément du tout, l'humanité, il en résulte que ce fait, en devenant général, prend place dans l'histoire de l'humanité; en sorte qu'on peut s'élever du point de vue particulier au point de vue général, et considérer l'apparition et le développement, soit du principe subversif, le péché, soit du principe réparateur, la grâce, dans l'histoire de cet être idéal, qu'on appelle l'humanité. A ce point de vue général et supérieur, l'apparition et le développement des deux principes ont leur réalisation dans certains faits, dans certaines circonstances et à une certaine époque de la vie, c.-à-d. de l'histoire de l'humanité : c'est là que le péché et la grâce ont leur réalité pour cet être idéal.

L'apparition du péché dans l'humanité remonte au premier péché du premier homme qui a péché (son nom importe peu); c'est pour l'humanité le point de départ en même temps que l'époque de l'introduction du péché en son sein [1]. Le développement de ce mauvais principe dans cet être idéal, n'a lieu que par les progrès que fait ce principe parmi les individus qui composent cet être idéal; en d'autres termes par l'individualisation croissante de ce principe, en sorte que devenue générale, il en résulte que l'état de cet être de raison, l'humanité, est un état de péché et de déchéance. D'un autre côté, l'apparition de la grâce dans l'humanité remonte à la venue de Christ et à son

[1] Le premier péché du premier homme qui a péché est, historiquement, le péché d'Adam raconté dans la Genèse. C'est à ce fait que se rattache pour Adam, comme individu, l'apparition du péché en lui, parce que, dans la vie individuelle d'Adam, c'est la première fois qu'il a péché. C'est en même temps le fait auquel se rattache l'apparition du péché dans l'être idéal, l'humanité, parce que c'est en même temps la première fois qu'apparaît le péché dans l'humanité considérée comme un tout auquel Adam participe, en tant qu'un des éléments de ce tout : c'est en ce sens seulement que le péché d'Adam peut être dit péché de l'humanité.

œuvre : c'est pour l'humanité, être idéal, le fait introducteur en même temps que l'époque de l'introduction de la grâce en son sein. Le développement de ce principe réparateur, dans cet être idéal, n'a lieu que par les progrès que fait ce principe parmi les hommes, par son acceptation croissante par les individus, en d'autres termes par l'individualisation grandissante de ce principe, en sorte que, lorsqu'elle sera devenue générale, il en résultera que l'état de cet être idéal, l'humanité, sera un état de réhabilitation à la justice.

On voit par là que Paul ne s'occupe point du problème philosophico-religieux de l'origine du mal dans le monde ; il compare, non Adam et Christ, mais l'apparition et le développement dans l'humanité des deux principes opposés, le péché et la justice par la foi ou la grâce, avec leurs conséquences, la Mort et la Vie éternelle. Toutefois, Adam et Christ interviennent comme les introducteurs des deux principes [2], et ils apparaissent comme des têtes de colonne, suivis d'une foule à laquelle ils sont unis par le même principe générateur. Ces deux principes opposés se disputent le règne, et si le péché a envahi d'abord l'humanité, la grâce plus puissante, parce qu'elle doit être réparatrice, la ressaisit peu à peu à son tour et l'envahit toujours davantage, jusqu'à ce qu'enfin le temps arrive où seule elle régnera sur l'humanité reconquise. Alors l'ordre et l'harmonie seront rétablis dans ce monde d'où le péché les avait bannis, et l'humanité remise en communion avec son Dieu, aura repris la place d'où le péché l'avait précipitée.

Le point de vue, auquel Paul s'élève, est d'un grand intérêt. Les idées générales étant éternelles de leur nature, puisqu'elles sont placées au-dessus des individus qui passent, il suit que le plan de Dieu, qui est éternel, ressort de cette vue humanitaire

[2] On peut juger par là quelle méprise ont commise les commentateurs qui ont cru voir dans ce paragraphe une théorie rabbinique à laquelle Paul se laisse entraîner, soit comme accommodation aux idées juives, soit comme un reste de judaïsme dont il n'a pas su se débarrasser.

dans toute sa grandeur et sa beauté. L'homme, comme être pensant et religieux, a besoin de s'élever au-dessus de ce qui est individuel et passager, et il ne trouve sa pleine satisfaction que lorsque, planant au-dessus des individus, sa pensée considère les faits de ces hauteurs éternelles qui régissent le monde et révèlent à ses regards la volonté de Dieu. L'homme religieux, le chrétien est singulièrement réjoui et édifié par cette vue anticipée de la réalisation de son plan éternel de miséricorde. C'est ce besoin qui presse Paul : il faut qu'il déroule le plan divin dans toute son étendue et qu'il montre à ses lecteurs les dispensations de Dieu à l'égard de l'humanité, non plus d'une humanité dispersée dans les individus et par suite resserrée dans le temps et dans les lieux, mais d'une humanité qui, saisie comme un tout, échappe déjà au temps et à l'espace et permet à la fois la vue du passé, du présent et de l'avenir, c.-à-d. la vue complète du plan miséricordieux de Dieu à son égard. Tel est le point de vue de Paul dans ce paragraphe.

Avant de le laisser parler lui-même, indiquons la manière dont il divise son sujet. *a*) Il commence par poser les points de ressemblance dans la marche des deux principes (v. 12-14). Il mentionne d'abord ce qui tient au péché, son introduction par un seul homme, sa propagation dans le monde, et par lui la propagation de ce qui en est la conséquence, de la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité. Les v. 13 et 14 forment une parenthèse qui se termine par le rappel qu'il en est de même pour le bienfait chrétien, la grâce. *b*) Paul déclare (v. 15.16.17) que ces deux développements ne sont pas semblables de tout point ; ils diffèrent : la grâce a une puissance supérieure à celle du péché ; elle se répand victorieusement sur la masse des hommes et procure le pardon d'un grand nombre de fautes ; elle conduit à la Vie éternelle. *c*) Paul reprend en résumé (v. 18.19) la comparaison de ces deux développements corrélatifs, et termine (v. 20.21) en jetant un coup d'œil sur le rôle de la loi dans ces dispensations divines.

A. **Ressemblance entre l'apparition et le développement du péché et de la grâce dans l'humanité** (v. 12-14).

ỳ 12. *Διὰ τοῦτο*, « *c'est pourquoi, en conséquence*, » présente les considérations suivantes, savoir la comparaison (car *διὰ τοῦτο* porte directement sur *ὥσπερ*), comme se reliant à ce qui précède, non au v. 11 (= *διό, Glœckl. Mey. Krehl, Philip. Lange*), mais aux v. 9-11 (*Fritzs. Immer*, p. 343), dans lesquels l'œuvre de Jésus-Christ est résumée dans ses deux grands traits, la justification et le salut, qui forment précisément les deux points relevés dans la comparaison. Pas n'est besoin de remonter plus haut (2-11, *Hofm.* ou 1-11, *Reiche, Kœlln, De W. Holtzmann, Th. Schott* p. 247, *Mangold* p. 117, *Dietzsch*). D'autre part, comme ces deux traits résument l'œuvre de Christ, telle qu'elle a été exposée jusqu'ici, il en résulte que les idées relevées dans la comparaison s'appuient, pour le fond du moins, sur tout le développement de l'épître (cont. *Mey. Fritzs. Th. Schott, Hofm.*). L'œuvre de Christ étant réparatrice, Paul la place dans son contexte humanitaire, afin de jeter sur ce sujet une nouvelle et lumineuse clarté.

ὥσπερ, « *comme, de même que*, » a pour corrélatif *οὕτω καί*, que l'on ne retrouve point ici. Pour sortir de difficulté, 1°, les uns (*Ps.-Ans. Abél. Salmer. Cocceius, Rosenm. Kop. Cram. Lange*) ont pensé que *ὥσπερ*... était le second terme de la comparaison (apodose), et ils ont cherché le premier dans ce qui précède immédiatement (= en conséquence, *nous avons obtenu la réconciliation par Christ*, de même que par un seul homme...). Mais, en pareil cas, le premier terme précède immédiatement et *ὥσπερ* s'y joint, de sorte que la phrase suit *uno tenore;* c'est impossible ici, à cause de *διὰ τοῦτο*. — Aussi plusieurs commentateurs (*Cocceius, De W. Heng. Th. Schott*, p. 248, *Lange*) ont-ils préféré recourir à une sorte d'ellipse que le sens même de la comparaison indique (cf. Mth. 25,14. 1 Tim. 1,3, = en conséquence

il en est comme par un seul homme le péché...); ce qui est inadmissible à cause de la particule logique *διὰ τοῦτο,* qui porte directement sur *ὥσπερ*. D'ailleurs cette expression générale, « il en est, » va assez mal, aussi *Dietzsch*, p. 46, la remplace-t-il par « en conséquence, *par un seul homme*, *Jésus-Christ*, *la vie est entrée dans le monde*, de même que par un seul homme, etc. » Il compose le second terme d'après le premier terme parallèle donné, et le place en prothase quand il devrait figurer en apodose ; ce qui est arbitraire. 2° La plupart des commentateurs, considérant avec raison *ὥσπερ δι' ἑνὸς*... comme une prothase, se sont appliqués à retrouver le second membre, ou tout au moins à rechercher la cause de l'anacolouthe. *a*) Les uns (*Erasm. Bèze*, *Vatable*, *Benecke*) ont pensé retrouver ce second membre dans *καὶ διὰ τ. ἁμαρτίας*... = *comme* par un seul homme le péché est entré dans le monde, la mort *aussi* y est entrée par le péché... *b*) D'autres (*Wolf*, *Carpz. Paulus*, *Geissl. Glœckl. Arnaud*) dans *καὶ οὕτως* pour *οὕτω καί*. Mais, outre la difficulté grammaticale, les termes de comparaison, dans l'un et dans l'autre cas, sont mal établis : Paul ne songe pas à comparer l'entrée du péché avec l'entrée ou avec l'extension de la mort. *c*) D'autres (*Aug. Corn.-L. Grot. Turr. Heum. Wettst. Storr. Süskind*, *Flatt*, *Scholz*, *Reiche*, *Olsh. Hodge*, *Rothe*, *Krehl*, *Ewald*, *Mangold*, p. 120, *Maunoury*, *Reuss*, *Godet*) sont allés jusqu'au v. 18. Paul, entraîné par une première parenthèse (v.13.14), serait revenu à la comparaison en reprenant le premier membre sous la forme de *ἄρα οὖν*... et aurait alors achevé la comparaison commencée au v. 12. — Cette longue parenthèse, qui va du v. 13 à la fin du v. 17, nous paraît inadmissible, d'autant plus qu'au v. 15-17, c'est le sujet lui-même de la comparaison qui est directement traité au point de vue des différences, et qu'au v. 18 *ἄρα οὖν* n'est pas une simple reprise du v. 12, en vue d'« achever la comparaison commencée ; » mais une conclusion (*οὖν*) dans laquelle Paul reprend sommairement (v. 18.19) les points acquis, afin de continuer le développement et d'expliquer le rôle

de la loi. Nous sommes d'autre avis. *d*) En suivant le fil du discours, on voit qu'après avoir énoncé tout au long le premier terme de comparaison (v. 12), Paul s'engage dans une parenthèse explicative (v. 13.14) dont la longueur lui rend impossible, à moins de faire une phrase interminable, la mention dans sa forme logique et parallèle (= *οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπ. δικαιοσύνη*...) du second terme de comparaison. Pour ce motif, — non par oubli (*Fritzs.*) ni parce qu'il s'est aperçu de certaines dissemblances (*Hammond*, *Rück. Rothe*, p. 58) — il coupe court et se borne à rappeler brièvement que ce qui est advenu par Adam a sa contre-partie dans ce qui devait advenir (*Ἀδάμ, ὅς ἐστι τύπος τ. μέλλοντος*). Cette observation suffit pour faire comprendre à ses lecteurs ce qu'il a en vue et le dispense de l'énoncé du second terme de comparaison. Le premier terme est exposé d'une manière assez nette pour indiquer ce que doit être le terme parallèle. C'est au fond l'opinion de *Mél. Calv. Socin*, *Piscator*, *Crell*, *Hammond*, *Przypt. Limb. Beng. J. Vernet*, *Thol. Klee*, *D*[r] *Schmid*, *Kœlln. Mey. Rothe*, *B. Crus. Philip. Holtzm. Mangold* p. 120, *Hofm. Reuss*, *Winer* Gr. p. 530.

δι' ἑνὸς ἀνθρώπου signifie, non « à cause d'un seul homme, » car *διά*, gén. n'indique pas la causalité (cont. *Turr*, *Usteri*, p. 29, *Reiche*, *De W. Hodge*, *Mey. Olsh.* p. 209, *Arnaud*, *Lange*, *Mangold* p. 117, *Hofm.* p. 184, *Dietzsch*, p. 75, *Maunoury* p. 118. 124, *Godet*), mais « *par le moyen*, *l'intermédiaire d'un seul homme* » : un seul homme a été le moyen, l'intermédiaire par lequel *Ἁμαρτία εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*. L'être actif en tout ceci, — c'est du moins ainsi que Paul représente les événements, en faisant de *ἁμαρτία* le sujet du verbe — c'est *Ἁμαρτία;* c'est lui qui se sert du seul homme pour *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον*. Adam est, non l'auteur ou la cause du péché qui existe ici-bas; mais celui qui a servi de moyen (*διά*) au Péché pour effectuer son entrée. Le datif, à la place de *διά*, gén., aurait indiqué la manière, le mode sous lequel l'introduction a eu lieu, et aurait répondu à la question : Comment le Péché est-il entré?

Aussi ne retrouvons-nous ce datif qu'avec *παράπτωμα* (v. 15.17 : *τῷ τ. ἑνὸς παραπτώματι*), non avec *εἷς ἄνθρωπος*, et il indique alors le mode, la forme sous laquelle ce seul homme a servi d'introducteur : c'est par le péché qu'il a commis, en tant qu'il a péché le premier (de même *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* v. 16, *δι' ἑνὸς παραπτώματος*, v. 18, *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου*, v. 19).— Qui est cet *εἷς ἄνθρωπος?* Paul ne le nomme pas, et c'est d'autant plus singulier que le personnage opposé est bien déterminé et nommé, c'est Jésus-Christ, v. 15.17.21 ; mais nous savons par le récit de la Genèse, auquel Paul fait allusion, que c'est Adam. De fait, comme c'est Eve qui pécha la première, on s'est demandé pourquoi Paul dit *εἷς ἄνθρωπος*, d'autant plus que 2 Cor. 11,3. 1 Tim. 2,14 (cf. Sir. 25,24. Barnab. ép. 12) il a soin de relever que ce fut la femme qui fut séduite la première, non l'homme. Cela a provoqué toutes sortes de réponses plus bizarres les unes que les autres. Disons, pour abréger, que la faute de toutes ces solutions est dans l'importance donnée à la question même. Que ce soit Adam ou Eve, cela n'importe en rien, et Paul y a si peu égard, qu'il ne nomme pas même Adam, ni ici ni dans tout le parallèle. Le fait seul de la faute importe, et Paul n'entre dans aucun détail. C'est parfaitement égal qu'il prenne l'un ou l'autre pour terme de comparaison, car cette faute leur est commune ; mais comme Christ est l'un des termes de comparaison, il est tout naturel que Paul prenne l'homme pour l'autre terme.

ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε : Ἡ ἁμαρτία signifie 1°, *un péché*, un acte de péché = *ἁμάρτημα*, Mth. 12,31. Act. 7,60. Rom. 4,8. 2 Cor. 11,7, etc., surtout au plur. *αἱ ἁμαρτίαι*, « *les péchés*. » Il se prend aussi d'une manière abstraite, collective, pour « les péchés, » Jean 1,29 : *ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*, cf. 1 Jean 3,5. Jacq. 1,15 : ce sens admis ici par *Socin*, *Philip.* p. 207, répugne à l'expression *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον* (cf. *Dietzsch*, p. 60). Il ne saurait désigner non plus l'acte *in abstracto* = *τὸ ἁμαρτάνειν* (*Fritzs. B.-Crus. Heng. Reuss*). — 2° *Le péché*

en soi, considéré abstraitement, le mal moral (3,20. 6,1-11. 7, 7.13, etc.), cette réalité du domaine moral, ce principe qui se donne à connaître dans la vie des hommes par des *ἁμαρτήματα*, etc. Tel doit être ici le sens de *ἁμαρτία* (*Corn.-L. Beng. Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Rothe, Thol.* éd. 1856, *Lange, Mangold*, p. 117, *Dietzsch*, p. 78, *Maunoury*, p. 409, *Godet*). Quant aux points de vue particuliers sous lesquels on peut considérer le péché, comme disposition, état d'être, vice originel ou héréditaire, etc., cela n'est point donné par le mot *ἁμαρτία*, ni indiqué par le contexte — *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, « *est entré dans le monde,* » non pas *dans la nature humaine* (*Néander*, Pf. p. 515. 517, *Rothe, Holtzmann*), ce que *κόσμος* ne signifie pas; mais (comp. *παρεισῆλθε*, v. 20) *parmi les hommes* en général : voy. de même Sap. 14,14. 2,23.24. Si l'on compare la proposition *ἡ ἁμαρτία εἰς τ. κόσμ. εἰσῆλθε* avec la proposition *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάν. διῆλθε,* on voit que les deux expressions *εἰς τ. κόσμον εἰσῆλθε* et *εἰς πάντας ἀνθρώπους διῆλθε* forment une gradation. *Εἰσῆλθε εἰς τὸν κόσμον* annonce l'avènement du péché ici-bas, *parmi les hommes* en général : c'est bien là en effet qu'il apparaît, en apparaissant dans un homme ; puis *διῆλθε* marque le passage successif de la Mort et du Péché (car ils vont toujours de compagnie) d'un homme à un autre, leur marche progressive dans les individus, de manière à atteindre tous les hommes. Il n'y a point là de tautologie (cont. *Dietzsch*, p. 83), car lorsqu'on dit *dans le monde*, c.-à-d. parmi les hommes en général, on ne dit pas, « *chez tous les hommes.* » Paul ne désigne pas ici par *κόσμος,* « le monde sublunaire, le globe terrestre » (*Abél. Erasm. Mey. Thol.* 1856, *Klœpper* p. 504, *Hofm. Dietzsch*, p. 84, *Maunoury*, p. 415), ni n'envisage le *ἁμαρτία* comme une sorte de puissance cosmique (*Dietzsch*, p. 82.84.87), car il n'a absolument en vue que l'introduction et le développement du *ἁμαρτία,* ainsi que du principe opposé, la *δικαιοσύνη θεοῦ*, dans l'humanité. — *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, en parlant des personnes , se dit, non de la naissance, mais de la vie

active qu'on vient mener ici-bas, parmi les hommes; et suppose un but, un mandat qu'on vient remplir; Jean 18,37 : *ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι* (voilà la naissance), *καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον* (voilà l'entrée dans la vie active), *ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ* (voilà le but). Comp. Jean 1,9. 6,14. 11,27. 1 Tim. 1,15. 2 Jean 7. Hébr. 10,5. Cette expression dans le N. T. est différente de *γεγεννῆσθαι εἰς τ. κόσμον,* « être mis au monde, venir au monde » Jean 16, 21, et *Fritzs.* dit à tort : « intrat homo in mundum, quum nascitur. » En parlant des choses, *εἰσέρχεσθαι* fait image; il nous représente une chose qui arrive sur le seuil et s'avance (*εἰς*) dans la demeure où elle est apparue, si bien que *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον*, c'est « se faire jour dans le monde; » il indique l'apparition d'une chose qui va se développant, s'étendant, se propageant. En comparant ceci au cas où il s'agit d'une personne, il est clair que la différence gît en ceci : au lieu que ce soit une personne qui se présente et amène à sa plénitude ce qui a sollicité sa venue, c'est la chose même qui se présente et fait son chemin. Nous retrouvons cette expression à propos de *l'idolâtrie*, Sap. 14.14 : *οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται· κενοδοξίᾳ γὰρ ἀνθρώπων εἰσῆλθεν εἰς τον κόσμον* — « c'est par l'amour des hommes pour ce qui n'est que néant, qu'elle s'est fait jour dans le monde, » parmi les hommes en général — *καὶ διὰ τοῦτο σύντομον αὐτῶν τὸ τέλος ἐπενοήθη. Εἰσῆλθεν* indique l'apparition ici-bas de l'idolâtrie, qui n'y était pas primitivement, mais cette apparition est « une entrée, » c.-à-d. l'apparition de qqchose qui va se reproduisant, se propageant, en un mot faisant son chemin dans le monde. Sap. 2,23.24. Clém. R. 1 Cor. 3 : *θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον,* signale *la mort* se faisant jour dans le monde, c.-à-d. apparaissant pour la première fois par le meurtre de Caïn; mais il indique en même temps qu'il s'agit d'une chose qui va se reproduisant, se répétant, se développant par le fait d'autres meurtres successifs. Thuc. 3,54 : *ἡ νόσος ἤρξατο εὐθὺς καὶ ἐς μὲν Πελοπόννησον οὐκ ἐσῆλθε;* l'expression est bien choisie, car *la peste* comme

la mort, apparaît dans le premier cas de peste, puis elle va se reproduisant, se propageant. *Εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον* se dit donc d'une chose — comme idolâtrie, mort, peste — qui se produit elle-même et apparaît là où elle n'existait pas, quand elle s'y montre pour la première fois; mais cette apparition, n'est pas une simple apparition suivie d'une disparition, c'est « une entrée, » c.-à-d. que cette chose va se reproduisant, se répétant dans de nouveaux cas, et fait son chemin dans le monde [1]. C'est la chose qui se produit elle-même à chaque cas, et si le premier cas marque son entrée, parce que c'est celui où elle apparaît pour la première fois, il n'est ni l'occasion, ni la cause ou l'origine des cas subséquents. Comparez en particulier sous ce point de vue Clem. Rom. 1 Cor. 3, et Sap. 2,23.24. (Voy. note 14). De là, « *par un seul homme le péché est entré dans le monde,* » c.-à-d. que le péché, le principe du mal (*ἁμαρτία*) s'est produit lui-même, a fait son entrée dans ce monde où il n'existait pas, par le moyen d'un seul homme, le premier qui a péché: c'est sa première apparition; mais cette apparition est « une entrée, » c.-à-d. que le péché, le principe du mal, au lieu de s'arrêter à ce premier cas et de disparaître, est allé se reproduisant dans de nouveaux cas de péché, en un mot, il a fait son chemin dans le monde, s'y est propagé et étendu [2]. Les commentateurs

[1] *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον* n'indique point (cont. *Thol.* 1842, *Lange*) « qu'on sort d'une autre sphère pour entrer dans le monde terrestre, » et n'autorise ni la question d'*Origène:* « Ubi erat peccatum, priusquam huc introiret? » ni la réponse que « Paul admettrait un monde de mauvais esprits d'où le péché serait venu » (*Thol.* 1842. 1856). Cette expression marque seulement que ce qui n'était pas dans un lieu y apparaît et qu'il va s'y propageant; rien de plus. Quand il est dit, Sap. 14, 14, que « *l'idolâtrie est entrée dans le monde par la vanité des hommes,* » est-on autorisé à conclure que l'idolâtrie existait quelque part ailleurs avant d'apparaître ici-bas?

[2] Plusieurs docteurs pensent que le péché (*ἁμαρτία*) est un principe inhérent, par la création même, à la nature de l'homme, et que la mort physique en est la conséquence nécessaire. L'origine du péché et de la mort remonte plus haut que le péché des individus; elle appartient à la nature humaine elle-même. Adam, par sa faute, n'a fait que mettre en dehors ce qui était déjà au dedans, et *réaliser* ce qui était *virtuellement* dans sa nature même. Il a *manifesté* le principe du péché, il ne l'a pas *introduit,* en sorte que dans

n'ont pas reconnu la valeur exacte et la portée de *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον*. Les uns *Pél. Abél. Episcop.* quæst. 59, *Limb. Beng. Seml. Reiche, Fritzs.*: « nihil nisi *esse incipere* valet. » *Rück.* p, 255, *B. Crus. Thol.* 1856, *Philippi* [3], pensent que cette expression indique l'apparition d'une chose là où elle n'existait pas, et avec raison; mais ils ont le tort de ne pas noter et même de nier (*Reiche*, p. 364, *Philip.*) qu'elle exprime l'apparition d'une chose qui va se reproduisant, se répétant, se propageant. Les autres, au contraire (*Aug. Théoph. Ps.-Ans. Zwingl.* comment. 8,15, *Calv. Martyr, Estius, Corn.-L. Hammond, Cocceius, Turr. Kop. Flatt, Scholz, Néand.* Pfl. p. 515, *Kœlln. Glœkl. Olsh. DeW. Hodge, Rothe, Mey.* p. 235, *Thol.* 1842, 1856, p. 218, *Ewald, Arnaud, Lange, Mangold*, p. 117, *B. Weiss*, p. 263, *Hofm. Dietzsch*, p. 49. 55. 67, *Maunoury, Godet*), comprenant sous cette expression, moins l'apparition du péché que sa propagation (*εἰσῆλθε* = s'est propagé), font de ce premier cas de péché la source, la cause originelle de tous les péchés des hommes [4]. L'expression *εἰσέρχεσθαι εἰς τὸν κόσμ.* n'autorise pas cette interprétation; elle n'établit aucune relation de causalité entre le pre-

cette proposition δι' ἑνὸς ἀνθρώπ. ἡ ἁμαρτία εἰς τ. κόσμ. εἰσῆλθε, il faut voir dans κόσμος *la nature humaine;* dans εἰσέρχεσθ. εἰς τ. κόσμον, le passage du ἁμαρτία de l'*état virtuel* à l'*état réel*, et dans θάνατος, dont il sera question, *la mort physique* (*Usteri*, p. 27. *Baur, Holtzm.* in Bunsens Bibelwerk, comm. h. l. *Picard*, p. 15. 17). Cette interprétation n'est qu'une infiltration dans les idées de Paul d'une spéculation qui lui est tout à fait étrangère et à laquelle répugnent les expressions mêmes dont il se sert. *Dietzsch*, p. 77, observe fort justement que Paul, en désignant la faute d'Adam par παράπτωμα, en parle comme d'une chute, ce qui laisse entendre que cette faute est bien provenue d'une volonté libre. L'opposition qu'on a voulu établir entre cet enseignement et 1 Cor. 15, 45-49, n'a aucune raison d'être, car il n'y est pas question de péché (voy. plus loin p. 449.)

[3] *Rück. Reiche, B.-Crus.* et *Philippi* n'admettent pas moins que la faute d'Adam est *la cause* des péchés et de la mort des hommes. *Rück. Reiche* (voy. διά), *B.-Crus.* p. 149, pensent que cela résulte du sens de καὶ οὕτως (voy. plus loin), et *Philippi*, p. 207, cherche à l'établir en faisant de ἁμαρτία le collectif de tous les péchés de l'humanité.

[4] Cette prétendue causalité est le πρῶτον ψεῦδος de la plupart des interprétations et l'origine des incroyables tortures qu'on a fait subir à chaque mot de ce v. et au paragraphe tout entier, qu'on a fini par rendre inintelligible (voy. v. 16).

mier cas de péché et les cas subséquents, aucune solidarité entre la faute d'Adam et les péchés de ses descendants. L'être actif, c'est le péché; c'est lui (*ἁμαρτία*) qui se produit lui-même dans chaque cas : il fait son apparition dans le monde *par* (*διά,* gén.) un seul homme; puis, il va se reproduisant lui-même dans de nouveaux cas de péché, *par* les autres hommes, faisant ainsi son chemin dans le monde, s'y propageant et s'y étendant.

Donnons maintenant un coup d'œil à la forme, et demandons-nous si *ἁμαρτία* est personnifié. La plupart des commentateurs l'admettent, s'appuyant du principe que partout où l'on parle d'une chose ou d'un *abstractum* avec des expressions qui appartiennent aux actes d'une personne, il y a personnification. *Thol.* 1842, tout en reconnaissant la vérité de ce principe, pense qu'il faut distinguer le cas où cette figure est employée rhétoriquement, avec conscience, et les cas où cet emploi est populaire, inconscient; en conséquence il repousse l'idée d'une personnification proprement dite. Il y a sans doute un emploi populaire et inconscient de la personnification, parce que l'expression est devenue si usuelle que l'attention ne s'y arrête pas, par ex. « *vous êtes esclaves du péché,* » 6,16.17. Cependant il y a des expressions qui sont sur la limite et dont l'auteur a dû avoir plus ou moins conscience, parce qu'elles sont peu usitées, par ex. « *le péché saisissant l'occasion,* » 7,8 : c'est une façon de parler vive et dramatique. En tout cas, un point important subsiste et doit être reconnu ; c'est que cette manière de s'exprimer, dans laquelle on applique à une chose ou à un *abstractum* des expressions qui appartiennent aux actes d'une personne, — que ce soit rhétoriquement et avec conscience, ou dans un langage plus ou moins inconscient, — a toujours pour effet de présenter l'*abstractum* d'une manière objective et de lui prêter une action propre [5]. En

[5] Cela est évident quand la figure de rhétorique est soutenue, comme Prov. 8, 10. Sap. 10. Cela apparaît aussi très clairement pour une simple locution. Quand nous disons : « *La sagesse de Dieu a décidé que...* » la sagesse est présentée comme qqchose d'objectif, qui a son action propre (elle décide,!) pourtant ce n'est pas, en réalité, dire autre chose que « Dieu dans sa sagesse a décidé que... » mais la forme est plus vive et met mieux en relief la sagesse

conséquence, pour saisir la pensée dans sa réalité, il faut quitter la forme objective et passer à la forme subjective et concrète. C'est ici le cas, *ἁμαρτία* est un *abstractum*, et Paul parle de son apparition et de sa propagation ici-bas en termes qui sont propres aux personnes : « *il entre dans le monde*, » comme on le dirait d'un individu. Cette expression n'est qu'une manière objective de parler de ce qui se passe subjectivement, et de prêter l'action, la vie, la puissance à ce qui ne l'a que dans la volonté de l'homme. Elle a un effet semblable dans Sap. 2,24. 14,14. Clém.-R. 1 Cor.3. Thuc. 1,54.

Si nous quittons cette forme objective, « *par un seul homme le péché est entré dans le monde*, » nous arrivons à cette pensée-ci : *le mal*, cette volonté de l'homme en opposition avec la volonté de Dieu, *le péché*, *est apparu*, a commencé à exister ici-bas où il n'était pas, car aucun acte d'opposition à la volonté de Dieu n'avait encore eu lieu sur la terre, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché; *et il est allé se propageant*, *se développant*, parce que ce premier acte de péché n'a été que le premier de beaucoup d'autres, et qu'ainsi le péché, au lieu de disparaître, n'a fait que se reproduire, se propager, s'étendre, la volonté des hommes s'étant mise de plus en plus en opposition avec la volonté de Dieu [6].

de la décision. Quand Paul dit : « Le péché, en *ayant pris occasion*, *a fait naître* en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises » 7, 8, voilà le péché présenté comme qqchose d'objectif, ayant son action propre; pourtant en réalité tout est subjectif. Ce n'est pas le péché qui prend occasion de la loi, c'est le pécheur qui prend occasion de la connaissance que la loi lui donne, pour faire le mal; mais ce langage est plus vif, plus dramatique; il met mieux en relief le péché et sa puissance sur l'homme. Cette influence de la personnification se retrouve même dans des locutions devenues populaires : ainsi, quand Paul dit : « *Vous étiez esclaves du péché*, » 6, 17, cette expression présente le péché comme qqchose d'objectif, comme un maître qui commande à l'homme; pourtant, en réalité, tout est subjectif, et ce n'est là qu'une forme vive, donnant du relief à la pensée.

[6] Les commentateurs sont en grand désaccord sur le sens de ce passage, qu'ils ont mal compris, parce qu'ils ont laissé échapper la vraie signification de *ἁμαρτία* et de *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. κόσμον*. Il serait trop long d'exposer et d'examiner leurs interprétations, qui, du reste, trouvent leur réfutation dans les développements que nous avons donnés.

Καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θανάτος scil. *εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε*, « *et par le péché, la mort.* » *Ἁμαρτία* désigne, comme plus haut, *le péché*, considéré abstraitement, le mal moral, le principe du mal; il est en quelque sorte personnifié, par conséquent présenté comme quelque chose d'objectif. *Διά*, gén. « *par, par le moyen de* » (comme dans *δι' ἑνὸς ἀνθρ.*) indique que *ἁμαρτία* sert à son tour comme de véhicule à la mort, qui est la conséquence et la suite du *ἁμαρτία*, sa compagne fidèle. *Θάνατος* est donc présenté comme le résultat direct et immédiat, non de la faute d'Adam — il faudrait *διὰ παραβάσεως* ou *παραπτώματος ἑνὸς ἀνθρ.* ou tout au moins *διὰ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* — mais du *ἁμαρτία*, du péché, du mal moral, qui s'est fait jour ici-bas : ce qui est fort différent. Si nous laissons la forme objective, nous trouvons que la pensée est celle-ci : *θάνατος* est le résultat du mal, du péché, qui se trouve subjectivement en l'homme, mal qui a commencé à exister ici-bas lorsque la première faute a été commise, et qui n'a cessé de se reproduire et de s'étendre sur la terre. *Θάνατος* est la conséquence directe des péchés actuels; et cela est pleinement confirmé par ce qui suit immédiatement : « *et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, parce que (ἐφ' ᾧ) tous ont péché.* »

Que signifie *θάνατος?* — 1° La plupart pensent qu'il a le sens ordinaire de *mort physique*, mors corporis [7]. — 2° D'autres le prennent au figuré, et y voient *la mort spirituelle de l'âme*, le malheur et la misère spirituelle et morale qu'enfante le péché ; mors animæ : *Erasm. Klee, Picard.* — 3° Selon d'autres, c'est *la mort, la condamnation dans l'éternité;* mors æterna = *ἀπώλεια*,

[7] *Orig. Chrys. Théod. Aug. Ambrosiast. Dam. Ecum. Ecol. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Grot. Hammond, Cocceius, Przypt. Limb. Wolf, Turr. Beng. Flatt, Scholz, Reiche, Geissl. Glœckl. Schrad. Mey. Fritzs. Krehl, Rothe, Baur,* p. 569, *Heng. Mangold, Holtzm. B. Weiss*, p. 254. 263. *Sabat. Klœpper, Dietzsch*, p. 86. *Walth. Immer*, p. 251, *Maunoury, Godet.* — *Néander*, Pfl. p. 516, tout en rapportant θάνατος à la mort physique, n'y veut pas voir la mort elle-même, mais seulement la forme douloureuse qu'elle a prise, soit physiquement, soit moralement, par suite du péché (de même *Ewald*, p. 373). — Θάνατος signifie, non les souffrances et les épouvantements de la mort, mais la mort même.

κόλασις ou *ὄλεθρος αἰώνιος,* opp. à la Vie éternelle, le bonheur à venir (*Pél. Abél. Socin, Crell. Episcop.* quæst. 59, *J. Vernet*). Outre ces trois acceptions simples, on a donné à *θάνατος* des sens doubles, en prenant pour base la signification de « mort physique, » tenue pour certaine, mais pour insuffisante, et on l'a interprété comme signifiant — 4° la mort physique et toutes les misères que le péché entraîne à sa suite, soit les misères physiques, soit même les misères spirituelles et morales (mors corporis et mors animæ). Tout cela se trouverait désigné par le mot de « mort, » ou parce que *θάνατος* est devenu un nom générique comprenant tous les maux comme espèces, ou parce que la mort étant le mal le plus saillant, il est le représentant de tous les autres maux (*Seml. Kop. Usteri*, p. 19.33, Dr *Schmid, Benecke, Rück. Kœlln. Olsh. Hodge, B.-Crus. Arnaud*). — 5° La mort physique et la condamnation éternelle (mors corporis et mors æterna) : *Ps.-Ans. Reuss*, Comm. p. 56. Cf. Théol. chr. II, p. 35.94. — 6° Enfin, comme si ces sens doubles ne suffisaient point encore, on a prétendu que *θάνατος* devait désigner la mort dans son acception la plus embrassante, c.-à-d. dans tous les sens à la fois, mors corporis, mors animæ et mors æterna. (*Mél.* comm. *Martyr, De W. Thol. Philip. Lange, Hofm.*)

Disons d'entrée que *θάνατος* ne signifie jamais « la mort de l'âme, » la misère spirituelle, c.-à-d. l'absence de toute vie morale et religieuse. Aucun des passages cités n'autorise cette signification. Dans Jean 5,24. 1 Jean 3,14. 2 Cor. 2,16. Jacq. 1,15. cf. 5,20, *θάνατος* désigne la condamnation, le malheur dans l'éternité = *ἀπώλεια.* Quant aux passages Luc 15,24.28, Eph. 2, 1, *θάνατος* ne s'y trouve pas. L'état de mort spirituelle est exprimé par l'adjectif *νεκρός* (voy. 6,13), jamais par *θάνατος.* — Nous faisons la même remarque pour le sens de « misère physique, spirituelle et morale, » donné à *θάνατος.* Les exégètes qui soutiennent ce point de vue, parlent de l'emploi fréquent de מָוֶת, *θάνατος* et de חַיִּים, *ζωή,* dans le sens de *malheur* et de *bonheur*, Gen. 2,17. Deut. 30,15. Ezéch. 18,4. Jér. 21,8. Ps. 35,10.

Prov. 11,19. 12,28. Sir. 15,17. Mais cela même est déjà autre chose que la misère physique, spirituelle et morale. D'ailleurs, comme l'observe *Tholuck*, l'emploi de *θάνατος* et de *ζωή,* dans ce sens, appartient, non au N. T., mais à l'Ancien. Enfin nous ajoutons que, dans ces passages mêmes, *θάνατος* et *ζωή* conservent leur sens propre; seulement, comme dans l'A. T. la longévité était considérée comme une bénédiction de Dieu, comme une récompense qu'il accordait aux justes (cette économie étant essentiellement temporelle), tandis que la mort, la brièveté des jours, était le partage du méchant, les mots מות et חיים, se présentent, non comme signifiant métaphoriquement « *le malheur*, et *le bonheur*, » qui sont des idées abstraites, mais comme une forme particulière de bonheur et de malheur, *la mort* et *la vie*, ce qui est l'idée concrète. L'exemple le plus frappant est Deut. 30,15 : « *Regarde, j'ai mis devant toi la vie* (החיים) *et le bonheur* (הטוב), *la mort* (המות) *et le malheur* (הרע) » : il est évident que *vie* et *mort* ne sont pas mis ici figurément pour *bonheur* et *malheur*, puisque ces mots eux-mêmes sont exprimés; ils conservent leur signification propre, et sont des formes concrètes et particulières, tandis que טוב et רע sont les expressions abstraites et générales. En effet, de longs jours sont considérés dans l'A. T. comme une bénédiction que Dieu accorde à celui qui garde ses commandements; la brièveté de la vie, une mort prématurée, est une malédiction de Dieu. L'auteur sacré le dit v. 16-20, en expliquant sa pensée : « Car je te prescris aujourd'hui d'aimer l'Eternel... de garder ses commandements, *afin que tu vives,* que tu multiplies et que l'Eternel te bénisse dans le pays que tu vas posséder; mais si ton cœur se détourne, si tu n'obéis pas... je vous déclare que *vous périrez* et que *vous ne prolongerez pas vos jours* sur la terre, que...» Puis au v. 19 revient la déclaration : « J'ai mis devant toi *la vie* et *la mort*, la bénédiction et la malédiction. » Ces derniers mots indiquent clairement sous quel aspect apparaissent la vie et la mort dans l'A. T. et il n'y a qu'à achever la phrase pour s'en convaincre :

« Choisis donc *la vie*, afin que *tu vives*, toi et ta postérité, en aimant l'Eternel ton Dieu, en obéissant à sa voix : c'est de lui que dépendent *ta vie* et *la prolongation de tes jours*, et c'est ainsi que tu demeureras sur la terre, que... » Jér. 21,8 : « Ainsi a dit l'Eternel : Voici, je mets devant vous *le chemin de la vie* et *le chemin de la mort;* » puis vient l'explication v. 9 : « Quiconque restera dans cette ville, mourra par l'épée, par la famine ou par la peste; mais celui qui en sortira pour se rendre aux Caldéens qui vous assiégent, vivra et la vie sera son butin. » Ps. 35,10 ne dit pas davantage : « Car avec toi est *la source de la vie*, » c.-à-d. car notre vie est entre tes mains, « et c'est par ta lumière que nous voyons la lumière, » c.-à-d. c'est par ta grâce (comp. Ps. 4,7) que nous possédons le salut (Ps. 26,1). Le même point de vue se retrouve dans les Proverbes, p. ex. 11,19: « Ainsi la justice conduit à *la vie;* mais celui qui recherche le mal, court à *la mort;* » 12,28 : « dans le sentier de la justice est *la vie*, et la voie que la justice fraye ne mène point à *la mort.* » (LXX : *ὁδοὶ δὲ μνησικάκων εἰς θάνατον*, mais les voies des rancuniers mènent à la mort) ; c'est toujours le même point de vue: les longs jours comme le résultat de la justice, et la mort comme l'attente du méchant. Les passages Prov. 4,22.23. 5,5.6. 6,23. 7,2. 8,35. 9,6, cités par *Klee*, le disent trop clairement pour qu'il soit besoin de s'y arrêter. Ce point de vue est si général dans l'A. T. que nous ne saurions faire autrement que d'y rapporter Sir. 15,17. 37,18. On voit par là que ce sens métaphorique de *bonheur* et de *malheur*, pour *ζωή* et *θάνατος*, ne se justifie pas dans l'A. T., et l'on comprend pourquoi l'on n'en trouve pas d'exemples dans le N. T, l'ancienne économie étant temporelle, la nouvelle étant spirituelle. — Quelques commentateurs (voy. plus haut) parlent d'un sens *générique* de *θάνατος*, désignant la réunion des maux physiques et des maux spirituels; mais sans preuve aucune. *Hodge* dit que *θάνατος* et *ἀποθνήσκειν* sont les termes ordinaires pour désigner *les conséquences pénales du péché;* il cite Gen. 2,17 : « au jour que tu en mangeras, tu

mourras, » qu'il commente par « *tu deviendras sujet au châtiment que mérite le péché*. De même Ezéch. 18,4. Deut. 30,15, etc. Rien de plus arbitraire. N'est-il pas évident que « tu mourras, » ne veut pas dire « tu serás sujet au châtiment que mérite le péché; » mais que la punition est déterminée par le mot même « tu mourras, » = tu seras puni de mort? — Quant aux commentateurs (voy. plus haut) qui disent que la mort étant, au point de vue de Paul, le mal le plus saillant, *θάνατος* est ici le représentant de tous les maux, tant physiques que spirituels et moraux, ils n'ont jamais pu justifier cette prétendue signification de *θάνατος* (cf. *Rück*. p. 258); et dans notre passage, rien n'autorise un semblable point de vue : *θάνατος* est seul, sans être envisagé sous aucun autre aspect, que celui d'être la suite du péché.

Nous restons donc en présence de deux acceptions pour *θάνατος*, la signification de *mort physique* et celle de *Mort*, perte du bonheur éternel (= ἀπώλεια). Il faut choisir : vouloir les comprendre toutes deux à la fois dans *θάνατος* (*Ps.-Ans. Reuss*), c'est inadmissible : un double sens est contraire aux lois du langage (cont. *Rück*. p. 257); — vouloir comprendre sous ce nom tous les sens possibles de mort à la fois, comme *Mél. DeW. Thol. Philip, Lange, Hofm*. c'est une énormité : « quod putare, absurdum est, » dit fort justement *Fritzsche*. Le débat se circonscrit nécessairement entre les deux significations sus-mentionnées.

Le choix ne serait pas un instant douteux, si Paul avait exprimé tout au long le second terme de la comparaison, et, quand nous le restituerons, on verra que l'interprétation de *mort physique* est une grave erreur. En attendant examinons les raisons que les commentateurs allèguent en faveur de cette opinion. 1° « C'est le sens ordinaire de *θάνατος*. La manière absolue avec laquelle Paul s'exprime, ne permet pas d'autre interprétation. » — Mais Paul emploie très fréquemment *θάνατος* dans l'autre sens et d'une manière aussi absolue (voy. plus loin p. 455), en sorte

que cet argument revient à dire qu'il faut tout d'abord accepter ce sens, jusqu'à preuve du contraire. Nous ne nous y opposons pas. 2° « Ce sens est impérieusement réclamé par le v. 14. » — Nous le nions (voy. plus loin). 3° « L'allusion évidente à Genèse 2,17, où מוֹת תָּמוּת désigne la mort physique, entraîne nécessairement ce sens pour *θάνατος* dans notre passage. » — Cet argument n'est qu'une présupposition, un *à priori*. On part de ce que Paul fait allusion d'*une manière générale* au fait raconté dans la Genèse, pour en conclure une *identité particulière* dans le sens des mots, et cela dans des mots qui, dans l'original même, figurent dans une menace que l'exécution a modifiée! D'ailleurs cette allusion à Gen. 2,17 est-elle aussi étendue qu'on le dit? Remarquons, en effet, *a*) que Paul représente *θάνατος*, non comme le résultat direct de la faute d'Adam, mais comme celui du *ἁμαρτία*, et place ainsi la faute d'Adam sur l'arrière-plan (voy. plus haut *διὰ τῆς ἁμαρτίας*, et la note 32). *b*) Paul s'arrête si peu aux détails du récit de la Genèse, qu'il n'a nul égard à la relation d'Eve et d'Adam dans la faute, ce qui a cependant son importance à ses yeux, témoin 1 Tim. 2,14 : il prend le fait en gros. *c*) Paul se tient tellement dans l'indétermination, même pour ce qui concerne Adam, qu'il ne le nomme pas et dit *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*. Il fait de même dans tout le paragraphe (v. 12-21), même dans les endroits où il nomme Christ (v. 15.17.21). Il est vrai que le nom d'Adam se rencontre v. 14, mais c'est justement dans une parenthèse indépendante du fait important ici, de sorte qu'on peut dire que, dans tout le parallélisme, il évite de nommer Adam. C'est donc, comme on le voit, au simple fait « un premier homme a péché » que Paul fait allusion, non à aucun autre trait particulier du récit de la Genèse. *d*) Quand on considère le récit de la Genèse, est-il bien vrai que ce trait « *tu mourras,* » Gen. 2,17, a en lui-même l'importance qu'on lui donne [8]. N'est-ce pas plutôt l'importance du passage

[8] Nous ne disons pas *le récit de la chute*, mais seulement ce *trait-ci* : « Quant à l'arbre de la science du bien et du mal, garde-toi d'en manger, car le jour

de Paul qui a fait naître l'importance donnée à ce trait de la Genèse, avec lequel on a cru voir une liaison ? Nous sommes donc fondé à dire que Paul n'emprunte d'autre idée au récit de la Genèse que ce fait qu'« un premier homme a péché, » et qu'il ne fait allusion à aucun détail particulier relatif à ce fait, par conséquent pas aux mots « *tu mourras,* » d'autant plus que ces mots ne sont pas favorables à l'opinion que la mort soit en elle-même, la suite et la punition du péché (voy. note 8). D'autres

où tu en mangeras, tu mourras » (Gen. 2, 17). Ce qui importe dans le récit, c'est moins la menace que son exécution. Or l'exécution est différente de la menace, car Adam n'est pas mort *au jour* où il a violé la défense. Il s'ensuit qu'envisager la menace d'une manière absolue, en la détachant du contexte du récit même, c'est fausser le récit en donnant à ce trait une valeur que la suite modifie. L'exécution, la sentence finale seule réalisée, est et sera toujours le détail grave. Or il est dit, Gen. 3, 17-19 : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton visage, jusqu'à ce que tu retournes dans la poudre, d'où tu as été tiré, car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre. » La mort est présentée ici comme une suite de l'origine même du corps : la poudre retourne à la poudre. Ce détail ôte encore à l'expression « tu mourras » toute importance pour ce qui tient au fait en soi de mourir. Cela suffit déjà pour nous montrer que Paul ne saurait en aucune manière faire allusion au passage particulier 2, 17. — Pourquoi a-t-on donné, dans le récit de la Genèse, tant d'importance au détail de la menace? La raison cachée est au fond l'opinion dogmatique des exégètes. Ils admettent que *θάνατος*, dans Paul, désigne *la mort physique* et arrivent à cette opinion que *le péché est la cause de la mort physique*. Le péché étant ainsi la cause de la mort physique, la mort, en tant que mort, cessation de l'existence ici-bas, est une *punition ;* de là l'importance donnée à la menace « tu mourras, » qui leur semble, quoique à tort, présenter *la mort en soi* comme *une punition.* — On voit, par ce que nous venons de dire, que ce n'est qu'en isolant la menace du reste du récit, qu'on arrive à en faire un argument pour l'opinion que le péché est la cause de la mort. La mort est une menace pour Adam, non qu'elle soit en elle-même une punition, mais comme amenant la fin de son bonheur. Ce point de vue nous semble ressortir *a)* de l'expression même מות תמות, qui ne peut signifier *tu seras mortel, sujet à la mort,* mais seulement « tu mourras : » cela ne se peut dire qu'à un être mortel ; *b)* de la notification dans la menace de l'*époque* où ce malheur lui arrivera : « *au jour* où tu en mangeras, tu mourras, » c.-à-d. qu'au lieu d'une vie et d'un bonheur prolongés, durables, la mort t'arrachera à ton bonheur. *c)* C'est la seule manière de concilier le point de vue où la mort est présentée dans la menace, avec celui où elle est présentée dans la sentence finale. Dans les paroles « car tu es poudre, et tu retourneras en poudre, » la mort étant présentée comme conséquence de la composition même de l'homme, elle ne peut pas être présentée dans la menace comme conséquence du péché. Elle n'y est mentionnée comme punition

exégètes ont présenté l'argument de l'A. T. sous une autre forme, non plus comme allusion aux mots « tu mourras, » mais au récit en général, qui enseignerait que *la mort physique a été la punition de la faute*, en sorte que l'allusion de Paul à ce récit exigerait pour *θάνατος* le sens de *mort physique*. Ils déclarent que les mots, « car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre, » enseignent, non la nécessité, mais *la possibilité* de mourir. Cette possibilité était empêchée par la jouissance de l'arbre de vie, au moyen duquel Adam prolongeait ses jours; le bannissement d'Héden fut donc pour lui, par la privation de l'arbre de vie, l'empêchement de vivre éternellement, et ainsi le passage de l'immortalité à la mort (*Orig. Ambrosiast. Calv. Olsh. Thol. Rück. DeW. Fritzs. Mey. B. Weiss*, p. 264[9], *Reuss*. comm. *Godet*). Ainsi, Adam, par son péché, aurait introduit, non la mort (comme dit Paul), mais *la nécessité* de la mort. — Remarquons que dans les paroles, « car tu es poudre et tu retourneras dans la poudre, » le fait en soi de la mort, la possibilité de mourir, se dérive de la constitution même de l'homme : elle porte en soi la mort. L'explication de ces exégètes confirme cette pensée, car la possibilité de mourir n'étant écartée que par un moyen en dehors de l'homme, l'arbre de la vie, il en résulte qu'Adam

du péché qu'autant qu'elle sera pour l'homme, à cette heure même, la cessation de son bonheur en étant la cessation de son existence. *d*) C'est aussi la seule manière possible de concilier la menace avec l'exécution. En effet, s'il est vrai que la menace n'a pas été exécutée à la lettre, elle a reçu de fait, dans notre point de vue du moins, son exécution, puisque le jour même où l'homme a péché, il a vu la fin de son bonheur : à son état de félicité en Héden a succédé un état de malheur et de souffrance. Dans la menace, la mort était le moyen; dans la sentence finale, c'est le bannissement. L'exécution de la menace a été réalisée, le moyen seul a été changé. Cette modification s'explique par le fait qu'Adam et Eve n'avaient pas été créés seulement pour eux-mêmes, mais pour être les parents du genre humain.

[9] *B. Weiss* admet que l'homme a été créé *mortel* (3, 19 comp. 2, 17); que la conséquence du péché ne consiste pas dans ce qu'Adam *est devenu* mortel, mais qu'il *est demeuré* mortel; que l'homme créé en soi mortel n'a pas atteint le don d'*immortalité*, qui lui était destiné (3, 23) et qui aurait exalté son organisme terrestre, de manière à le faire arriver à un organisme céleste, sans passer par la destruction qui s'appelle la mort. (!)

portait bien la mort en son sein comme résultat de sa constitution. L'homme en ce sens n'a pas été créé immortel; il avait seulement la possibilité de prolonger ses jours indéfiniment, et il dépendait de sa volonté de les prolonger ou non, puisqu'il pouvait manger le fruit de l'arbre de vie ou s'en abstenir. Ainsi, d'après le contexte admis par ces exégètes, la mort *en soi* n'est pas donnée comme une *punition* ni comme *la suite de la faute.* Adam, par sa faute, fut banni d'Héden, privé de l'arbre de vie et par suite livré à sa constitution propre. Dans ce point de vue, la vraie punition, c'est la privation des délices d'Héden, délices qu'Adam aurait pu goûter indéfiniment par la jouissance de l'arbre de vie, et la possibilité de prolonger ses jours n'est un *avantage*, un *bien*, qu'autant que ces jours sont des jours de bonheur. Ainsi, en entrant dans le point de vue de ces exégètes, on voit que le récit de la Genèse ne représente pas la mort ou la perte de l'immortalité comme une *punition*, suite du péché, elle n'en parle pas. Il faut pour statuer ce passage *de l'immortalité à la mort* comme conséquence du péché d'Adam, une suite de raisonnements telle que ces exégètes sont malvenus à dire que *l'allusion seule* de Paul au récit de la Genèse entraîne nécessairement pour θάνατος le sens de *mort physique.* 4° « C'est l'enseignement de Paul que la mort est une suite du péché (Rom. 8,10) et en particulier du péché d'Adam (2 Tim. 1,10. 1 Cor. 15, 21.22.56). » — Nous affirmons qu'il n'en est rien. *a*) D'abord les passages cités n'ont point le sens qu'on veut leur donner.— Rom. 8,10 doit, d'entrée, être rejeté (voy. Comm.), ainsi que 2 Tim. 1, 10 : « quoiqu'elle [cette grâce] n'ait été manifestée que maintenant, par la venue de notre Seigneur Jésus-Christ, qui a aboli la mort (certainement pas la mort physique), et a mis en lumière la vie et l'immortalité par l'Evangile. » — Nous passons à 1 Cor. 15, 20-22. Pour convaincre quelques incrédules Corinthiens que les morts ressusciteront, Paul s'appuie du fait que Jésus est ressuscité, et dit : « *Mais voici, Christ est ressuscité; il est les prémices de ceux qui sont morts. En effet, puisque la mort* est venue *par un*

homme, c'est par un homme aussi qu'est venue *la résurrection des morts;* » ce qu'il explique par ces mots : « *car de même que tous meurent en Adam, de même, tous revivront en Christ.* » Pour mettre sa pensée en lumière, Paul invoque une analogie; c'est que les choses doivent se refaire comme elles se sont défaites : c'est par la même voie que la mort et la résurrection viennent dans le monde; l'une est aussi certaine que l'autre. *De même que tous meurent en Adam*, c.-à-d. qu'en tant que fils d'Adam, ou plutôt, comme Paul dit v. 49, *en tant qu'ils en portent l'image*, qu'ils sont fait de terre, de limon, comme lui, ils meurent tous comme lui est mort; *de même, tous revivront en Christ*, c.-à-d. que, en tant que chrétiens, appartenant à Christ (= *οἱ τοῦ Χριστοῦ* v. 23), ils ressusciteront, comme lui est ressuscité. Adam et Christ sont ici-bas les prémices, l'un de la mort, l'autre de la résurrection : si la mort des hommes est certaine, puisque Adam est mort, leur résurrection l'est aussi, puisque Christ est ressuscité. — Le passage 1 Cor. 15, 56 ne prouve pas davantage. Paul a comme résumé sa pensée dans ces mots : « *Ce que j'affirme, c'est que la chair et le sang* — rien de charnel — *ne peuvent hériter du royaume de Dieu, et que la corruption n'héritera pas non plus de l'incorruptibilité.* » Là-dessus il termine son enseignement par une description de la résurrection, qui est un cri de victoire. Il voit « *ces corps mortels revêtant l'immortalité* » et cette parole des Ecritures accomplie : « *La mort a été engloutie pour que nous soyons vainqueurs... O mort, où est ton aiguillon? O mort, où est ta victoire? L'aiguillon de la mort, c'est le péché, et la puissance du péché, c'est la loi :* » Paul triomphe et « *rend grâces à Dieu, qui nous donne la victoire par notre Seigneur Jésus-Christ.* » Les commentateurs voient simplement dans « l'aiguillon, » l'instrument avec lequel la mort tue, comme le scorpion, et ils concluent de l'expression *l'aiguillon de la mort, c'est le péché*, que le péché est, au dire de Paul, la cause de la mort physique. Supposé que ce soit là le vrai sens du passage, nous ferons remarquer que, dans ce cas,

il s'agit, non du péché d'Adam ni de ses conséquences, mais des péchés individuels, actuels, des hommes, ce qui est en pleine contradiction avec les théories de ces commentateurs sur Rom. 5, 12 (cont. *Mcy. Thol.* 1856. *Dietzsch*, p. 88). Mais, telle n'est pas la pensée de Paul. Quand il s'écrie : « *O mort, où est ton aiguillon ?* » il ne veut pas dire simplement : O mort, où est ta puissance de tuer? La puissance de tuer de la mort est dans la mort même; c'est pour cela qu'elle s'appelle la mort, et elle n'a pas besoin d'un aiguillon. En disant : « *O mort, où est ton aiguillon?* » Paul assimile la mort au scorpion, qui tue avec *un venin mortel,* parce qu'il veut relever ce qui rend la mort redoutable à l'homme. Mourir, c'est notre lot de nature ; comme Paul vient de le dire (v. 47-49) : nous mourons, parce que nous sommes fils d'Adam, pétris de limon comme lui, et loin de nous plaindre de la mort, nous devrions la bénir, si elle était pour nous le passage à l'immortalité bienheureuse; mais la mort a *un aiguillon*, un venin mortel, *c'est le péché*, qui la rend redoutable et terrible, parce qu'elle n'est plus le passage à l'immortalité bienheureuse, mais au malheur éternel (cf. *Néand.* Pfl. p. 516). Eh bien ! cet aiguillon, ce venin mortel, Christ le lui a arraché en nous libérant du péché et de son empire, et l'apôtre a bien le droit de s'écrier : *O mort, où est ton aiguillon?* puisque la mort n'est plus pour le chrétien que le passage à l'immortalité bienheureuse, — et, « *O mort, où est ta victoire?* » puisqu'elle est forcée de rendre à la vie céleste et bienheureuse, ceux que le sépulcre avait engloutis. *b*) Ajoutons qu'en tout ceci, Paul se montre conséquent avec lui-même, car son enseignement, c'est que la mort est la suite, non du péché d'Adam ni même du péché, mais de l'origine du corps. Ainsi 1 Cor. 15,42-50. Examinant la question : « Comment les morts ressusciteront-ils ? Avec quel corps viennent-ils ? » (il s'agit du corps des ressuscités comparé à celui des hommes sur la terre), Paul pose d'abord que, pour ressusciter, il faut mourir, et s'appuie de l'analogie du grain qui meurt pour renaître. Quant à la nature du corps,

Dieu donne à chacun le corps qui lui convient. Toutes les chairs, en effet, ne sont pas les mêmes, ni les corps non plus; chacun est d'une nature appropriée à sa destination (v. 39-41). Il en est ainsi du corps de l'homme : le corps qu'il a sur la terre, où il est destiné à vivre tout d'abord, est corruptible (mortel), méprisable, infirme, en un mot *psychique*, *animal*, c.-à-d. ayant pour principe de vie (comme les animaux) le souffle vital (ψυχή = anima), partant ayant les infirmités qui s'attachent à ce principe (corruptibilité, abjection, faiblesse). Le corps qu'il aura à la résurrection, pour le ciel auquel il est destiné, aura en partage l'incorruptibilité (l'immortalité), l'éclat, la force, il sera *pneumatique*, *spirituel*, c.-à-d. ayant pour principe de vie, le principe supérieur de l'esprit (πνεῦμα), et par suite ses qualités distinctives (v. 42-44). — Il faut donc distinguer deux sortes de corps : « *S'il y a un corps psychique, animal* (ψυχικός), *il y a aussi un corps spirituel* (πνευματικός); *c'est en ce sens qu'il est écrit :* « *Le premier homme, Adam, a été doué d'un souffle de vie, d'un souffle vital* (ψυχὴ ζῶσα = anima vitalis [10]) : *le dernier Adam, l'a été d'un esprit vivifiant* (πνεῦμα ζωοποιοῦν). » — Ainsi le corps de l'un a, comme principe de vie, le souffle vital, par conséquent est un corps corruptible, méprisable, infirme, en un mot psychique, animal ; le corps de l'autre, qui est ressuscité, céleste, a pour principe de vie le principe supérieur et vivifiant de l'esprit, par conséquent est un corps incorruptible, glorieux, fort, en un mot spirituel. C'est dire assez clairement que la corruptibilité, la mort, vient de la constitution même du corps de l'homme, du principe que Dieu lui a donné en le créant. — « *Mais* (d'après l'ordre du développement, indiqué v. 42. 43, par l'expression « le corps est semé... il ressuscite ») *ce qui est spirituel n'est pas le premier*, *c'est ce qui est psychique,* animal ;

[10] Gen. 2, 7 : « L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant. » Les LXX traduisent : καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, traduction que Paul suit : « et l'homme devint en âme vivante, » c.-à-d. reçut un souffle vivifiant, un souffle vital.

vient ensuite ce qui est spirituel. Le premier homme tiré de la terre, est fait de limon ; le second homme — qui est ressuscité — *est du ciel*, céleste. » Eh bien ! il en est de même des hommes, terrestres d'abord, puis, après la résurrection, célestes. « *Tel est celui qui est fait de limon, tels sont aussi ceux qui sont faits de limon ; tel est le céleste, tels sont aussi les célestes ; et, de même que nous avons porté l'image de celui qui est de limon, nous porterons aussi l'image de celui qui est céleste,* » c.-à-d. qu'après avoir eu sur la terre, comme Adam, un corps fait de limon, psychique, partant corruptible, méprisable, infirme ; nous aurons à la résurrection comme Christ ressuscité, un corps spirituel, partant incorruptible, glorieux et fort. Voilà comment Paul répond à la question : « Avec quel corps les morts viennent-ils ? » — Dans ce passage, devenu classique, Paul enseigne positivement que le corps de l'homme sur cette terre est corruptible, c.-à-d. mortel, parce que Dieu, qui l'a pétri de limon, ne l'a animé que d'un souffle vital. Il n'est pas question du péché. Paul parle d'Adam tel que Dieu l'a créé, sans supposer qu'il y ait rien de changé dans la constitution des hommes comparée à celle d'Adam. Bien mieux ! Paul enseigne que l'Humanité « *a été assujettie à la vanité et à la corruption*, c.-à-d. à la mort, *non pas de son gré, mais par la volonté même de Celui qui l'y a soumise,* » c.-à-d. du Créateur (voy. 8,19-23). C'est toujours la même doctrine. — 5° « C'était, nous dit-on, une croyance répandue chez les Juifs, croyance tirée sans doute de la Genèse, que la mort était la suite de la faute d'Adam, et qu'elle était devenue par lui l'héritage de tous les hommes ; témoin Sap. 1,13. 2, 23. 24. Sir. 25, 24. 32. 41, 3. Cet enseignement a passé aux Juifs postérieurs [11]. » — Avant d'aborder la discussion sur le fond, il faut bien déterminer la forme sous laquelle l'argument est présenté, et sa valeur. Allègue-t-on l'existence de cette opinion chez les Juifs, pour en

[11] Voy. les nombreux passages cités dans *Snabel*, Amœnitates typicæ et emblematicæ, diss. 1. *Sommer*, Theologia soharica, p. 23, *Eisenmüller*, Entdeck. Judenthum, I, 342, *Schœttgenius*, h. l. *Wettstein*, h. l.

conclure, comme les rationalistes de la fin du siècle passé, que c'est de la part de Paul une accommodation, un argument *ad hominem ?* Nous ne saurions admettre ce point de vue, car rien n'y conduit. Paul aurait pu supprimer ce paragraphe, et rien ne l'obligeait à une telle accommodation de doctrine. Nous repoussons, à plus forte raison, le point de vue des rationalistes de l'époque suivante, qui voient, dans cette identité de doctrine, une preuve que Paul est resté dans la dépendance des superstitions rabbiniques, et attaquent ainsi la révélation dans son apôtre [12]. Si nous comprenons bien l'argument, il se réduit à conclure de la brièveté de Paul qu'il s'agit d'une chose bien connue (*Reiche, Meyer*), et que s'il n'eût pas voulu parler de la mort physique, il aurait certainement développé sa pensée, dans la crainte d'être mal compris ou même de n'être pas compris du tout, de lecteurs chez qui se trouvait régner l'opinion que la mort physique est la suite de la faute d'Adam (*Hodge, Fritzs.*). — Cet argument est très faible : comme tous les arguments pris en dehors des paroles d'un auteur, la base en est toujours conjecturale [13]. Remarquons que Paul présente *ϑάνατος,* non comme la suite de la faute d'Adam, mais comme la suite du *ἁμαρτία* se propageant dans le monde, et la rattache ainsi aux péchés d'un chacun (voy. *δι' ἁμαρτίας*). Or ce n'est point là l'opinion dite régnante, en sorte que Paul l'aurait profondément modifiée. Nous allons bien plus loin; nous affirmons que cette opinion dite régnante n'est

[12] Voy. *Eckermann*, Glaubenslehre, II, p. 89, *Ammon*, De vestigiis theol. jud. in ep. Pauli ad Rom. Opp. 1803, p. 71. Biblia theol. 2e éd. I, p. 326; dans *Koppe*, Excursus C. *Usteri*, p. 25. D'autres, au contraire, ont cherché à montrer que l'enseignement de Paul n'était pas l'opinion ordinaire des rabbins : *Vitringa*, Observ. sacræ, III, 8. 9. *Süskind*, Magazin für Dogm. u. Moral. 13. Comp. *Bartholoni*, Bibliotheca magna rabbinica, II, 47 (*Thol.* 1842, p. 253).

[13] *Thol.* 1842, p. 253, comp. éd. 1856, p. 235, dit à ce sujet : « Nous ne pouvons donner aucune importance particulière à la preuve tirée des parallèles rabbiniques, car l'accord de l'apôtre avec l'enseignement rabbinique ne va pas plus loin que la concordance de cet enseignement avec ce qui est déjà exprimé ou au moins indiqué dans la Genèse. Outre cela, on doit reconnaître que les doctrines de l'apôtre sont aussi souvent en contradiction avec les doctrines rabbiniques qu'elles sont en harmonie. »

qu'une pure fiction, aussi longtemps du moins qu'on n'aura pour la justifier que les passages cités par les commentateurs [14].

En définitive, ces cinq raisons se réduisent à ceci : c'est que *θάνατος* ayant ordinairement le sens de *mort physique*, on doit s'y tenir aussi longtemps que rien ne s'y oppose. De plus, nous avons constaté que Paul enseigne que la mort physique vient de la constitution même du corps, en sorte qu'il se contredirait, s'il

[14] Examinons ces passages. Sap. 1, 13 : « *Ne cherchez point la mort* (θάν.) *par les égarements de votre vie, et ne courez point à votre perte* (ὄλεθρ.) *par les œuvres de vos mains* » — ce serait aller à l'encontre de la volonté du Créateur. « *En effet, Dieu n'a point fait la mort* — mais la vie — *et il ne prend point plaisir à la destruction* (ἀπώλεια) *des êtres vivants : il a créé toutes choses pour qu'elles existent, et les générations de ce monde sont faites pour se conserver; le poison de la mort n'est point en elles, et il n'y a point sur la terre de royaume des morts* (ᾅδου βασιλ.). L'auteur parle de la mort prématurée (θάν. ὄλεθρ. ἀπώλ.) amenée par les excès qui détruisent la vie faite par le Créateur. — « Les impies appellent la mort par leurs actions et par leurs paroles; l'ayant tenue pour une amie, ils l'ont recherchée; ils ont fait alliance avec elle, parce qu'ils sont dignes d'être ses partisans. » Puis (ch. 2) l'auteur nous rapporte leurs pensées et leurs projets : « La vie est courte et malheureuse; c'est par hasard que l'homme naît, et les morts ne reviennent pas; en conséquence, jouissons; livrons-nous à la débauche; laissons partout des monuments de nos plaisirs; que la force soit notre justice et notre droit. Quant à l'homme pieux, mettons-le à l'épreuve; voyons si Dieu, qu'il dit être son père, le délivrera; éprouvons-le par l'outrage et le tourment; condamnons-le à une mort infâme. » L'auteur termine par ces mots (2, 21-24) : « *Voilà leurs pensées et leur égarement : leur méchanceté les a aveuglés : ils n'ont point connu les plans cachés* (μυστήρια) *de Dieu; ils n'ont point espéré la récompense de la piété; ils n'ont pas cru à la récompense des âmes pures. En effet, Dieu a créé l'homme* — non pas seulement Adam — *pour l'immortalité* (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ); *il l'a fait comme le portrait de lui-même; mais la mort est venue dans le monde par la jalousie du diable, et ils essaient de la répandre, eux qui sont ses partisans.* » Il s'agit ici de la mort violente, et comme c'est sous cette forme qu'elle est apparue pour la première fois sur la terre, dans le meurtre d'Abel, l'auteur attribue son entrée d'ici-bas à la jalousie du diable (comp. Théophile d'Antioche ad Autolycum, II, p. 105. B ed. Col.). Dieu a créé l'homme pour l'immortalité, en ce sens que la mort est « une sortie de ce monde » qui conduit les justes au bonheur qui les attend, et les méchants à leur châtiment (3, 1-19). Cette mort-là est le résultat de ce que le corps est corruptible (9, 15); ayant été tiré de la terre, il y retourne (15, 8. 7, 1). Quant au péché d'Adam, cause prétendue de la mort, il n'en est pas question (comp. 10, 1. 2). — Sirac décrit les maux qu'une femme méchante cause à son mari et termine (25, 24) par une boutade à propos des méchantes femmes : « *C'est par une femme que le péché a commencé, et c'est à cause d'elle que nous mourons tous.* » En revanche, il ajoute : « Heureux le mari d'une bonne femme,

la faisait dériver ici du péché. C'est déjà une forte présomption contre cette interprétation. Ce qui la fait décidément repousser, c'est le contexte, soit avant, soit après notre passage. *a*) Le contexte avant : la comparaison énoncée dans le v. 12 (*ὥσπερ... οὕτω καί*) est une *conséquence* de ce qui précède v. 9-11 et finalement de l'enseignement donné jusque-là dans l'épître (voy. *διὰ τοῦτο*). Or dans l'épître, il est parlé du *péché* et de la *condamnation* qui

elle double le nombre de ses jours, etc., etc. » Il faut bien de la bonne volonté pour ériger cette boutade en principe théologique (!); en tout cas, on reconnaîtra qu'Adam n'est pour rien dans notre mort ; il a été, comme tous, la victime de sa femme : théologie bien différente de celle qu'on attribue à Paul. En parlant de la mort, Sirac (40, 11) pose le principe que « *tout ce qui vient de la terre y retourne* (comp. 41, 10), *comme tout ce qui vient de l'eau retourne à la mer;* » mais la vérité, la miséricorde demeurent éternellement. Au ch. 41, il s'exprime ainsi : « *O mort, que ta pensée est amère à l'homme qui goûte la paix au milieu de ses biens... O mort, combien ta sentence* (χρίμα σου, cette sentence à laquelle elle soumet tous les hommes) *est douce à l'homme indigent et qui a perdu ses forces, à l'homme chargé d'années et de soucis... Ne crains point cette sentence de la mort; aie toujours à la pensée ceux qui ont existé avant toi et ceux qui viendront après toi. Cette sentence vient du Seigneur; elle est pour toute chair, et pourquoi te refuses-tu à la volonté du Très-Haut?* » (comp. 17, 1. 2). La mort, selon Sirac, est l'ordre naturel établi de Dieu ; le péché d'Adam n'y est pour rien. Nous voilà bien loin des affirmations des exégètes. Ils prétendent, il est vrai, que « cette opinion de la mort ensuite du péché d'Adam s'est conservée (!) chez les rabbins et les cabbalistes » et citent force passages. Mais ces passages sont sans intérêt pour nous, parce qu'ils sont d'un âge fort postérieur (voy. Thol. 1842, p. 254), qu'ils ne se lient pas à des témoignages antérieurs, et qu'ils divergent singulièrement entre eux (voy. *Reiche*, Comm. p. 368. 370). Terminons par une observation. La lettre de Paul fut envoyée aux chrétiens de Rome; or il paraît que, dans cette Eglise, on ne rapportait pas l'origine de la mort au péché d'Adam. Voyez, en effet, ce que dit *Clém. Romain*, en l'an 97, dans son épître aux Corinthiens, ch. 3 : il reproche aux Corinthiens que « chacun suit ses mauvaises passions, emporté par une jalousie (ζῆλος) injuste et impie, et il ajoute : « *C'est par cette jalousie que la mort aussi est entrée dans le monde, car voici ce qui est écrit :...* » suit l'histoire de Caïn et d'Abel, où il montre que c'est à cette passion qu'a été due la mort du premier homme qui ait succombé. Viennent ensuite d'autres exemples bibliques pour montrer les maux que la jalousie produit : c'est Jacob obligé de fuir, Joseph maltraité, etc., c'est la mort même des apôtres. Il ajoute dans le même sens, ch. 9 : « En conséquence, rendez-vous à la volonté magnifique du Seigneur, quittez les travaux que la vanité inspire, les querelles et la jalousie qui porte à donner la mort. » *Clém. R.*, comme la Sapience et Théoph. d'Antioche, fait remonter *l'entrée ici-bas de la mort physique*, non au péché d'Adam, mais au meurtre d'Abel, et il en accuse directement la haine jalouse des hommes.

en est la suite, savoir la perte du bonheur éternel (1,32. 3,23); mais de la mort physique, pas un mot. Il vaut même la peine de noter que Paul, parlant de la condamnation qui attend les pécheurs païens, la désigne par le mot de *θάνατος* (voy. 1, 32). La conclusion pour notre passage est évidente. *b*) Le contexte après : la *mort* dont Paul parle n'est pas universelle : Paul ne parle que d'une manière générale, et en remplaçant *πάντες* par *οἱ πολλοί* (v. 15 : *οἱ πολλ. ἀπέθαν.* v.19) il montre qu'il s'agit, non de la totalité absolue, mais de « la grande masse » des hommes. Il faut donc que *θάνατος* signifie autre chose que la mort physique. Effectivement, il a une autre signification assez usitée. De même que *ζωή* désigne *la Vie*, le bonheur dans l'éternité (Mth. 7,14 opp. *ἀπώλεια*. 18, 8. 19, 17. etc.); de même, *θάνατος* signifie *la Mort*, c.-à-d. la condamnation, le malheur dans l'éternité (= *ἀπώλεια, κόλασις αἰώνιος*, Mth. 25, 46. *ὄλεθρος αἰώνιος*, 2 Thess. 1, 9. *δεύτερος θάνατος,* Ap. 21,8) 1,32. 6,16.21.23 (opp. *ζωὴ αἰώνιος*) 7,5.10 (opp. *ζωή*) 13. 8,2.6, etc. 2 Cor. 2,16. 3,7. 7,10 (opp. *σωτηρία*) 2 Tim. 1, 10. Cf. Jaq. 1, 15. 5, 20. Jean 5, 24. 1 Jean 3,14. Ignace, ép. Magn. 5. Les verbes *ζῆν* et *ἀποθνήσκειν* sont employés dans le même sens, 7,9.10. 8,13. etc.[15]. *c*) Ce sens est confirmé v. 17, où *θάνατος* est opp. à *ζωή*, et v. 21 à *ζωὴ αἰώνιος*. *d*) Ce sens est si juste, que, bon gré mal gré, les com-

[15] Les partisans de la théorie du Conditionalisme prétendent que les expressions *ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος* s'emploient, non pour désigner réellement « le bonheur éternel, » mais « la vie éternelle, » dans le sens de l'éternisation de l'existence, et que son contraire *θάνατος* désigne « la mort, » dans le sens absolu du mot, « l'anéantissement de l'individu. » Ils s'appuient des expressions synonymes *ἀπώλεια* et *ὄλεθρος*. — Telle n'est point la pensée de Paul, et cela apparaît avec évidence par les expressions équivalentes qu'il emploie pour désigner ces deux états. Ainsi il décrit la *ζωὴ αἰώνιος* (Rom. 2, 7) par les mots de *δόξα καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη* (v. 10) et par l'expression *δόξα τοῦ θεοῦ* (3, 23. 5, 2) ou de *μέλλουσα δόξα* (8, 18), montrant par là qu'il s'agit, non en réalité d'une éternisation de vie, mais d'un état glorieux que Dieu donne, et il emploie dans le même sens *δοξάζειν*, « glorifier, » (8, 30. cf. *συνδοξασθῆναι*, 8, 17. *σὺν αὐτῷ φανεροῦσθαι ἐν δόξῃ*, Col. 3, 4. *συμμόρφ. εἶναι τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ*, Rom. 8, 29). Il décrit de même *θάνατος* par *θλίψις καὶ στενοχωρία* (Rom. 2, 10) et la présente comme une *ὑστέρησις τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*, « une privation de la gloire qui vient de Dieu » (3, 23), c.-à-d. du bonheur éternel.

mentateurs qui le nient dans notre passage, sont contraints de l'accepter 1,32 et de le reconnaître dans des passages subséquents (6,16.21.23. 7,5.9.10.11.24. 8,2.6.13, etc.) qui sont en connexion intime avec l'enseignement de notre paragraphe. Le très petit nombre de ceux qui s'y refusent, n'a jamais donné que des interprétations impossibles (voy. Comm. hh. ll.). Nous pouvons même affirmer que ce sens s'impose avec évidence. Dans tout ce parallèle, Paul oppose le principe délétère, le Péché, et sa conséquence la Mort, au principe réparateur, la Justice qui vient de Dieu ou la Grâce, qui a pour résultat la Vie, la félicité éternelle. Si *θάνατος* désigne « la mort physique, » la Grâce ne répare rien, car la mort physique n'a jamais cessé de régner, et tout le parallèle est détruit; tandis que, si *θάνατος* désigne la condamnation dans l'éternité (opp. à *ζωὴ αἰώνιος*, v. 21), la réparation est entière et le triomphe de la Grâce, éclatant. C'est ce sentiment qui travaille au fond ces commentateurs qui, tout en retenant le sens de « mort physique, » le trouvent *insuffisant*, s'efforcent d'en étendre la portée, et vont même, en dépit des lois du langage, jusqu'à donner à *θάνατος* un double et même un triple sens (*mors corporis*, *mors animae*, *mors aeterna*), afin de sortir de difficulté dans les différents passages où *θάνατος* se rencontre (6,16.21.23. 7,5.9.10.11.24. 8,2.6.13, etc.), en abandonnant de fait le sens de mort physique, pour porter l'accent tout entier sur la signification adjointe.

En conséquence de ces explications, nous pensons que Paul, dans ces mots : « *par un seul homme le Péché est entré dans le monde, et par le Péché la Mort*, » représente le Péché et la Mort d'une manière objective, en leur prêtant une action propre. Le Péché fait son entrée ici-bas par un seul homme, puis il y étend son empire : à sa suite, vient la Mort, sa fidèle compagne, qui s'étend partout où le Péché règne. Si, quittant cette forme objective, qui ne sert qu'à donner plus de vivacité à la pensée, nous allons à la pensée même, la voici : *le péché*, le mal moral *est apparu*, a commencé à exister *ici-bas*, où il n'existait

pas, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché ; *et il est allé se propageant, se développant*, parce que ce premier acte de péché n'a été que le premier de beaucoup d'autres, et qu'ainsi le péché au lieu de disparaître, n'a fait que s'étendre, la volonté des hommes s'étant mise de plus en plus en opposition avec la volonté de Dieu. Avec le péché et *par le péché* même, est apparue, ce qui en est la juste conséquence (*τὰ ὀψώνια τ. ἁμαρτίας, θάνατος*, 6,23. 7,9-11) *la Mort*, la condamnation dans l'éternité, la perte du bonheur éternel [16].

Καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθε, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον : Πάντας ἀνθρώπους* désigne, non la totalité absolue, comme l'affirment les commentateurs, mais la grande généralité des hommes. Outre que c'est l'acception ordinaire (Act. 22, 15. Rom. 12,17.18. 1 Cor. 7,7. cf. *πᾶν στόμα*, 3,19), le contexte l'exige (*πάντες = οἱ πολλοί* v. 15.18.19. voy. v. 18). — *διῆλθε* répond à *εἰσῆλθε*. Le préfixe dans *διέρχεσθαι εἰς* indique une série de lieux par lesquels on passe successivement, pour arriver finalement à (Luc 2,15. Act. 11,19. 14,24. 19,1. etc.); en sorte que *εἰσῆλθε* relève le moment de la venue et *διῆλθε* celui de la propagation. Il montre la Mort, cette compagne inséparable du péché [17], passant d'un individu à un autre, d'une génération à

[16] Paul n'explique pas comment il se fait que ce premier homme a péché, ou l'origine du mal dans cet homme, ni comment le principe du mal, le péché, une fois apparu dans le monde, est allé se propageant parmi les hommes, ou l'origine du mal parmi les hommes. Les commentateurs qui ont admis la théorie du péché originel ont dû combler cette lacune. Paul s'en tient aux faits et n'en sort pas; il esquisse à grands traits l'histoire du principe du mal dans le monde, et ne s'occupe pas du problème philosophico-religieux de l'origine du mal dans l'humanité.

* ὁ θάνατος est omis par D E F G, 62 it. syr.-ph. éth. qques Pères, notamment Augustin. — Il est mis après διῆλθε par arm. Chrys. Théod. — Il est conservé avec raison par *Griesb. Lachm. Tisch.* 8, *Mey. Fritzs. Philip.* etc. soit à cause des autorités diplomatiques, soit parce qu'il fait effet. L'omission vient de ce qu'il n'est pas nécessaire au sens.

[17] Impossible de séparer le péché et la Mort, et de restreindre à la Mort l'extension dont il est parlé ici (cont. *Chrys. Rück. Reiche, Fritzs.*) : c'est indiqué par διὰ τ. ἁμαρτίας dans διὰ τ. ἁμ. ὁ θάνατος, et confirmé par ἐφ' ᾧ πάντ. ἥμαρτον, « *parce que tous ont péché.* »

une autre génération, et atteignant ainsi la généralité, la masse des hommes (= pertransivit, *Vulg.*). — *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, « *parce que tous ont péché.* » Ἁμαρτάνειν signifier *pécher*, *commettre une faute* ou *des fautes*, et il n'a pas d'autre sens : ce que reconnaissent *Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Rothe, Fritzs. Krehl, Philippi, Heng. Thol.* éd. 1856, p. 230. *Mangold*, p. 117, *Arnaud, Dietzsch*, p. 62, *Reuss, Godet*, p. 448. Nous rejetons comme contraires au langage toutes les autres acceptions, comme « devenir pécheur » (*Klee, Scholz, B.-Crus.*), « être rendu pécheur » (*Estius, Cocceius :* peccatorem constitui, *Sabat.* p. 264), « être pécheur ou corrompu » (= corrupti, vitiati sunt, *Mél. Calv. Zwingl. Hammond, Bœhm. Usteri, Schott, Glœckl. Olsh.*), « encourir ou subir la peine du péché » (causa pro effectu : *Abél. Grot. Turr. Maunoury*), « être considéré et traité comme pécheur » (*Chrys. Ecum. Théoph. Limb. Flatt, Elsn. Hodg. Picard, Aberle*, etc.) L'aoriste *ἥμαρτον* est ici parfaitement en place ; il est simplement narratif, comme *εἰσῆλθε, διῆλθε* et 3, 23 : *πάντες γὰρ ἥμαρτον*. S'il se rapportait au péché d'Adam (= ils ont tous péché en Adam = Adamo peccante) il faudrait, non *ἡμάρτανον*, *Hofm.* Schriftb. I, p. 528, mais *ἡμαρτήκασι*, parce qu'il s'agirait d'un fait complètement passé et achevé (voy. Kühner, Gr. II, p. 70. 73. Winer, Gr. p. 254). L'aoriste ne peut pas s'expliquer comme s'il s'agissait d'un acte rapidement fait et terminé (= ils ont tous péché dans le court moment où Adam a péché, cont. *Mey. Hodge*, p. 326. *Philip.* p. 207), ce qui est hors de considération. D'ailleurs tel n'est pas le caractère du péché d'Adam (cf. *Dietzsch*, p. 61).

Que signifie *ἐφ' ᾧ? A*) On l'a rapporté à *ἑνὸς ἀνθρώπου* = in quo (homine) « et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, *en lequel* [seul homme] tous ont péché » (*Orig. Aug. Ambrosiast. Ps.-Ans. Bèze, Estius, Corn.-L. Calov. Turr. Bœhm. Klee, Scholz, Moulinié, Glœckl. Hodge, Aberle, Picard, Maunoury*, etc.). C'est inadmissible : 1° *ἐφ' ᾧ* ne peut pas se rapporter à *ἑνὸς ἀνθρώπου* qui est trop éloigné. *Maunoury* cherche à obvier à cette diffi-

culté en considérant les deux propositions *καὶ διὰ τ. ἁμαρτ. ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντ. ἀνθρ. ὁ θάν. διῆλθεν* comme une parenthèse : ce qui est un contre-sens; et en sous-entendant devant *ἐφ'ᾧ* un pronom démonstratif (= *ἐπὶ τούτῳ ἐφ'ᾧ*); ce qui est arbitraire, puisqu'aucun mot de la phrase ne le réclame [18]. 2° « *Pécher en qqu'un* » ne saurait se dire *ἁμαρτάνειν ἐπί τινι* (voy. *Dietzsch*, p. 59), il faudrait au moins *ἔν τινι*. Le *ἐπί* ne se justifie pas, et c'est vainement qu'on cherche à éluder la difficulté en lui donnant le sens de *par* (*διά*, gén. ou *ἐξ*, gén. *Chrys. Dam. Théoph. Grot.*), *à cause de* (*διά*, acc. *Ecum. Elsn.*) ou *avec* (= quocum scil. peccante, *Cocceius*) toutes significations étrangères à *ἐπί*. 3° L'expression elle-même « pécher en qqu'un » est si énigmatique que la plupart des commentateurs ont dû renoncer au sens ordinaire d'*ἁμαρτάνειν* « pécher, » pour recourir à toutes sortes de significations impossibles (voy. plus haut). Quant à ceux qui maintiennent le sens de *pécher*, ils expliquent que « tous les hommes *ont péché en Adam*, » en ce sens que tous les hommes étaient dans les reins d'Adam (*Orig. Aug:* in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura, illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt. De pecc. mer. et rem. 3,7. *Ambrosiast. Ps.-Ans. Bèze, Estius.* cf. Hébr. 7,9. 10) ou, parce qu'Adam était alors le représentant de l'humanité tout entière (*Bèze, Corn.-L. Calov, Turr. Chr. Schmid, Scholz, Moulinié, Hodge, Aberle*, etc.) explications philosophico-théologiques dont on ne trouve pas trace dans Paul, et qui, en tout cas, sont contraires au contexte. D'ailleurs il faudrait *ἡμαρτήκασι*. — Le seul mot qui, grammaticalement, pourrait être sous-

[18] Il est certain que très souvent le pronom démonstratif est sous-entendu devant le relatif, mais on le reconnaît à ce qu'il est exigé par un mot de la phrase, ainsi dans les exemples cités par *Maunoury*, (*οὗτος*) *ὃν φιλεῖς, ἀσθενεῖ*, Jean 11, 3. (*ἐκεῖνον*) *ὃν θέλει, σκληρύνει*, Rom. 9, 18. *τίνα καρπὸν εἴχετε τότε* (*ἐκείνων*) *ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε*, 6, 21 : les démonstratifs sous-entendus sont exigés par *ἀσθενεῖ, σκληρύνει* et *καρπόν*. Dans notre passage, le démonstratif n'est exigé par rien; ce que *Maunoury* fait bien voir par la répétition inautorisée de *ἐπί*. Quant à Rom. 14, 21, il n'a que faire ici. Voy. dans le Comm. de *Maunoury* une dissertation spéciale sur in quo peccaverunt, p. 386.

entendu, c'est *θάνατος;* mais *Augustin* (contra duas epp. pelag. 4, 7) disait déjà « hoc, quemadmodum possit intelligi, non plane video. » Toutefois le *Dr Schmid* l'a tenté. *'Επί,* dat. s'emploie, soit pour indiquer la condition attachée à une action (*ἐφ' ᾧ* = *à condition que*), soit le prix pour lequel on la fait (= *pour*, *au prix de*, *ἐπὶ μόσχῳ ᾄδειν, ἐπ' ἀργυρίῳ τὴν ψυχὴν προδούς*) ou la conséquence fâcheuse qu'on encourt en la faisant (*au prix de*, c.-à-d. *sous peine de*); de là : « de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort (qui est devenue ainsi la fâcheuse conséquence qu'on encourt en péchant), et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, *sous peine de laquelle* ils ont tous péché. » Cette observation, non seulement est oiseuse, mais encore elle va à fin contraire de ce que se propose *Schmid :* Si la première partie du v. présente la mort comme la peine attendant le péché par suite de la faute d'Adam, la seconde partie n'en présente pas moins la mort de tous les hommes, comme la conséquence de leurs péchés individuels. D'ailleurs cette signification de « sous peine de » pour « au prix de » est fort contestable[19]. *Glœckler* seul a admis cette explication. *Hofmann* ainsi que *Dietzsch*, p. 72 et *Volkmar*, p. 88, après lui, ont préféré faire de *ἐφ' ᾧ* scil. *θανάτῳ* un circonstantiel = *οὗ πάροντος θανάτου,* « la mort existant, étant là » (cf. *ἐπὶ τ. ὁμοιώμ.*) : c'est une manière de se débarrasser d'une pensée embarrassante en lui ôtant toute portée et toute valeur. Quand on a dit que « par un seul homme le Péché est entré dans le monde — et par le Péché la mort — et qu'ainsi la mort a passé sur tous les hommes, » que sert-il d'ajouter : « *la mort étant là*, *tous ont péché?* » Cela va de soi. Que vient faire ici cette mention des péchés individuels, laquelle ne se lie absolument à rien? Dès qu'on a

[19] On trouve, il est vrai, dans Matthiæ Gr. 3e éd. p. 1372 : Ἆ *οὐκ ἄν τις ἐπὶ τῷ βίῳ παντὶ βούλοιτο ἀκοῦσαι*, Xén. M. S. 2, 3. 8. *ἐπὶ τῷ θανάτῳ* (= vel morte proposita) *φάρμακον κάλλιστον ἑᾶς ἀρετᾶς εὕρεσθαι*, Pind. Pyth. IV. 331-333. Mais c'est toujours dans le sens de *au prix de, en faisant le sacrifice de,* et non de « *sous peine de.* » Les citations de 1 Thess. 4, 1. 2 Tim. 2, 14 (*χρησιμὸν ἐπί*, cf. Xén. M. S. 2, 3. 19 : *ἐπὶ βλαβῇ χρῆσθαι*) ne sauraient se rapporter ici.

affirmé que le Péché et la mort dans ce monde sont *causés* par *la faute* d'Adam, et qu'on a dit : « ainsi la mort a passé sur tous les hommes, » il ne reste plus qu'à ajouter : « *parce qu'Adam a péché*, » si l'on veut réellement accentuer l'idée que les péchés des hommes n'y sont pour rien (cont. *Dietzsch*, p. 73). Faire intervenir sous cette forme les péchés des hommes, c'est déplacé autant qu'oiseux. — Toutes ces interprétations ne sont que des tentatives plus ou moins subtiles, mais infructueuses, pour sortir de l'imbroglio amené par une fausse interprétation de *εἰσέρχ. εἰς τ. κόσμον* et de *θάνατος*. — *B*) On est donc revenu à considérer *ἐφ' ᾧ* comme une conjonction, mais on lui a donné différents sens : *a*) Un sens concessif, « *bien que, quoique* » = quamquam (*Finckh*, Tub. Zeitsch. 1830. 1 cah.). De là, ... « et ainsi (c.-à-d. par le péché d'un seul homme) la mort a passé sur tous les hommes, *quoique* tous aient péché. » Le langage s'y oppose, même dans les passages cités à l'appui, 2 Cor. 5, 4. Phil. 3,12. 4,10. 3 Macc. 3, 28. — *b*) Un sens déterminatif, *de telle sorte que* (= *ἐπὶ τούτῳ ὥστε*, ea ratione ut). De là, ... « et ainsi la mort a passé sur tous les hommes, *de telle sorte* (= en cette manière que, es sei solchergestalt, dass) *que* tous les hommes ont péché. » Cette traduction de *Rothe*, admise par *De W. Thol.* éd. 1842, présente les péchés individuels comme un détail qui s'est trouvé accompagner le fait de la transmission de la mort sur tous les hommes par le péché d'Adam; mais nous devons ajouter, comme un détail que rien n'appelle et qui ne répond à rien. On ne voit pas pourquoi Paul n'a pas dit simplement *ὥστε*. Au fait, c'est vainement que *Rothe* a cherché à justifier cette signification de *ἐφ' ᾧ* [20] et sa traduction n'est qu'une manière

[20] Rothe, partant de *ἐφ' ᾧ*, *à condition que*, remarque que la condition peut porter, non seulement sur le futur et le présent, mais encore sur le passé (Synesius, ep. 73. Théoph. ad Autolyc. II, p. 105), et que, dans ce dernier cas, il détermine d'une manière précise le résultat. — Sans doute, mais c'est en indiquant le motif = *parce que*, comme le témoignent les deux passages susmentionnés (voy. plus loin). Rothe en appelle ensuite à l'usage de *ἐπί*, dat. employé pour ajouter un détail qui précise le mode sous lequel une action a eu lieu, comme *ζῆν, τελευτᾶν ἐπὶ τέκνοις* (voy. *ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ*). Il cite en parti-

d'annuler l'observation fort embarrassante ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. — *c*) Un sens restrictif, « *en tant que* » (= quatenus, ἐφ' ὅσον, 11,13) répondant à καὶ οὕτως... « *et ainsi* la mort a passé sur tous les hommes, *en tant que* tous ἥμαρτον » (*Calv :* d'autant que. *Zwingl. Socin* I, p. 149. II, p. 223. *Crell*, *Episcop.* quaest. 59. *Limb. Usteri*, p.25. *Ewald, Thol.* éd. 1856. *Holtzm. Lange*). Cela revient à subordonner la mort de tous au ἥμαρτον de tous, en mettant l'accent sur ἥμαρτον, et en rejetant sur l'arrière-plan, comme insuffisante ou accessoire, toute autre causalité [21]. C'est inadmissible, parce que ἐφ' ᾧ ne signifie pas « en tant que. » — *d*) Un sens causatif, « *parce que* » (*Verss* : syr.-pesch. [22], syr.-phil. arab. it. vulg. [23]. — *Théod. Pél. Cyr-*

culier un passage du concile de Chalcédoine, Actio 16, p. 664. A, dans Harduin, t. II : « Le synode arrête que les métropolitains des diocèses de l'Asie, du Pont et de la Thrace seront élus par les évêques des provinces auxquelles ils ressortissent, et qu'immédiatement après, leur élection sera communiquée à l'évêque de Constantinople, ἐπὶ τῷ ἐν αὐτῷ εἶναι (*en cette manière qu*'il dépendait de lui), εἴτε βούλεται τὸν ἐπιλεγέντα ἐνταῦθα [à Constantinople] παραγενόμενον χειροτονηθῆναι, εἴτε... » *Rothe* commente de même ἐφ' ᾧ dans le passage de Theoph. ad Autolyc. et 2 Cor. 5, 4. Mais, dans tous ces passages, ἐπὶ τῷ et ἐφ' ᾧ signifient, non « en cette manière que, de telle sorte que » (= οὕτως ὥστε, *Rothe*, p. 34), mais « parce que » (voy. plus loin. Cf. *Rück.* p. 260, *Mey.* p. 238, *Baur*, p. 570, *Thol.* éd. 1856, p. 232, *Winer* Gr. p. 368).

[21] Dans ce cas, le péché d'Adam n'entre pas seul en considération, mais on considère aussi le ἥμαρτον des hommes. Seulement, il faut remarquer que la pensée est fort différente, quand on entend ἥμαρτον des péchés actuels (= « tous ont péché, » *Socin*, *Ewald*, *Thol. Lange*) ou du péché originel (= « sont pécheurs ou corrompus, » *Calv. Usteri ;* = « ont subi la peine du péché, » *Crell*, *Episcop. Limb.*)

[22] *Maunoury* révoque en doute cette traduction, sur l'observation d'un savant orientaliste de ses amis, qui traduit mot à mot : « per manum unius hominis intravit culpa in mundum, et per manum culpæ mors ; et ita in universitatem filiorum hominum pertransiit mors, *in illa quam* omnes peccaverunt. » Ce pronom « *illa* » se rapporterait à *culpa*, qu'il met au lieu de « peccatum, » parce que « péché » est féminin en syriaque : c'est donc comme s'il y avait « *par le péché* (d'Adam) *que tous ont commis.* » Nous ferons observer 1° qu'on prête ainsi à la version syriaque un non-sens ; 2° que la forme féminine en syriaque, comme en hébreu, est aussi une forme neutre, et qu'il en doit être ainsi dans notre passage, où ἐφ' ᾧ ne peut absolument pas avoir été rapporté par le traducteur syriaque à ἁμαρτία, qui est féminin ; en sorte que la véritable traduction est « *in eo quod,* » c.-à-d. « parce que. »

[23] *It.* et *vulg.* traduisent : « *in quo* omnes peccaverunt, » et les Pères latins l'entendent dans le sens de *in quo* (*uno homine*), tandis que *Pélage* (voy. *Aug.*

Al.[24], *Phot.* ép. 152 ad Taras. *Erasm. Mél. Luth. Martyr, Piscat. Paræus, Hammond, Beng. Wetlst. Kop. Rück. Reiche, Néander,* Pfl. p. 515. *Kœlln. Olsh.* [in dem] *Hodge*, p. 323. *Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 571. *Philip. Heng. Arnaud, Mangold*, p. 117. *B. Weiss*, p. 263. *Klœpper*, p. 504. *Reuss, Godet, Winer*, Gr. p. 368). Ἐπί, dat. a le sens causatif, Luc 5,5. 1 Cor. 8.11 : T. R. Phil. 3, 9; etc. *ἐπὶ τούτῳ*, « *pour, à cause de cela,* » Xén. M. S. 1, 2. 61 ; d'où *ἐφ' ᾧ* (= *ἐπὶ τούτῳ ὅτι*, Xén. Symp. 4, 35) « *parce que,* » 2 Cor. 5,4. Phil. 3,12[25]. Diod. Sic. 19, 98 : *ἐφ' ᾧ... τὸ μεῖζον καλοῦσι ταῦρον, τὸδὲ ἔλασσον, μόσχον.* Théoph. ad Autol. II, p. 105. éd. Col : *ὅποτε οὖν ἐθεάσατο ὁ Σατανᾶς οὐ μόνον τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν γύναικα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτοὺς* (parce qu'il n'avait pas pu les faire mourir) *φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἑώρα τὸν Ἀβὲλ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Καΐν, ἐποίησε ἀποκτεῖναι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν Ἀβέλ* (cf. *Dietzsch*, p. 65). Synesius, ép. 73 : *καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἄνθρωπος, ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν,* solem videbat homo ob eam causam quod Gennadium accusasset (voy. *Viger*. éd. Hermann,

cont. Julian. pelagian. 6, 75) le traduit par « *parce que.* » On peut se demander si cette interprétation des Pères rend réellement la pensée du traducteur latin, et n'est pas simplement le résultat de leur dogmatique s'emparant du littéralisme de la traduction, d'autant plus que *in quo* est trop éloigné de *unius hominis*, pour lui être rapporté grammaticalement. *Reiche, Fritzsche* pensent que *in quo* n'est qu'un barbarisme pour in eo quod = eo quod, *parce que*. Remarquons, en effet, que cette signification de *ἐφ' ᾧ*, *parce que,* n'est point inconnue au traducteur latin, puisqu'il la rend par *eo quod*, 2 Cor. 5, 4. De plus, il emploie *in quo* pour dire *parce que* (*ἐν ᾧ*) 2, 1. 8, 2; en sorte qu'il n'y a rien de surprenant à ce que *ἐφ' ᾧ* (*ἐπί* = in) ait été traduit littéralement par *in quo* pour dire *parce que*. Enfin, on trouve *ἐφ' ᾧ* traduit par *in quo* dans le sens de *parce que*, Phil. 3, 12. *Maunoury*, p. 397, prétend, il est vrai, que dans ce passage *ἐφ' ᾧ* est pour (*τοῦτο*) *ἐφ' ᾧ* = « *la chose pour laquelle* j'ai été saisi par Christ ; » mais ce ne peut être la pensée du traducteur latin, attendu que *in quo* ne signifie pas en latin « *la chose pour laquelle :* » il faudrait, suivant le commentaire de Maunoury lui-même, (*illud*) *ad quod*.

[24] « Le cardinal Angelo Mai a découvert, dans les palimpsestes du Vatican, un fragment de Cyrille d'Al. qui explique aussi *ἐφ' ᾧ* par *καθ' ὅ* » (*Maunoury*, p. 405).

[25] Voy. *Meyer*, Comm. üb. d. Brief P. an die Philipper. De même *Lange*.

p. 30. p. 710 et *Thol.* 1856, p. 233). — Ajoutons le témoignage de *Thom. Magister* : *ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρῳχημένον*[26]... *καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα, εἰς μέλλοντα*, — ainsi que celui de *Favorinus*, ed. Basil. 1538, p. 813 : *ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον· ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰσεργάσω* (parce que tu as commis le vol) *καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς* (parce que tu n'observes pas la loi) *κολασθήσῃ*[27].

Tous les commentateurs qui ont fait de la faute (*παράπτ.*) d'Adam la source ou la cause du péché et de la mort des hommes, sont contraints de reconnaître ici (*Rück.* p. 263, *Kœlln.* p. 188, Dr *Schmid,* p. 184.188, *Mey.* p. 236, *Hodge*, p. 328, *Rothe*, p. 32, *Thol.*, 1856, p. 231, *Philip.* p. 205, *Hofm.* p. 186) qu'il y a entre cette proposition, « parce que tous ont péché, » et leur théorie, une contradiction frappante. Comment sortir de cette difficulté, quand on ne veut pas, comme *Kœllner*, p. 188, laisser subsister la contradiction? — Les uns se sont attaqués à *ἐφ' ᾧ :* de là toutes ces traductions *in quo* (homine) *per quem*, *propter quem* , *quocum* , et ces essais nouveaux de *Finckh.* Dr *Schmid*, *Rothe*, *Thol.* 1856, *Hofm. Dietzsch.* (voy. plus haut). D'autres se sont pris à *ἥμαρτον :* de là ces traductions, « *sont devenus pécheurs*, *ont été corrompus*, *ont été considérés et traités comme pécheurs*, etc. » Mais tous ces expédients ne se pouvant justifier au point de vue du langage, force a été de reconnaître la traduction « parce que tous ont péché, » comme la seule véri-

[26] Il cite comme ex. le passage de Synesius. Rothe en prend occasion de rejeter le témoignage de Thomas, sous prétexte que l'exemple cité ne porte pas. — A tort.

[27] « Favorinus fabrique lui-même les exemples, parce qu'il n'en avait pas sous la main, et que cette forme était assez connue pour qu'il ne crût pas nécessaire d'avoir recours à des citations d'auteur. » (*Rück.*) De plus, il établit la synonymie de ἐφ' ᾧ et de ἐφ' οἷς. Ce dernier était plus usité, et Fritzsche remarque qu'il ne faut pas s'en étonner, attendu que les Grecs aimaient à ce point les expressions ἀνθ' ὧν, δι' ὧν et ἐξ ὧν (Thuc. 2, 65. 3, 39) qu'ils employaient quelquefois ce pluriel, là où il ne s'agissait que d'une seule chose, et il donne des exemples à l'appui. Rothe a vainement attaqué le sens de « parce que, » dans ces passages (voy. *Rück.* p. 260, *Mey.* p. 238, *Thol.* 1856, p. 232, *Winer*, Gr. p. 368).

table. Seulement, on a vu des commentateurs (*Piscator*, *Martyr*, *Paræus*, *Beng. Klee*, p. 213, *Olsh.* p. 213, *Hodge. Mey. Philip.* p. 206, *Godet*) se permettre de changer profondément la pensée de l'apôtre, en sous-entendant arbitrairement *ἐν Ἀδάμ* = Adamo peccante (comp. *Thol.* 1856, p. 230. *Hofm.* p. 187, *Dietzsch.* p. 59) et lui faire dire précisément le contraire de ce qu'il dit, sous prétexte que le contexte — tel du moins qu'il est établi par eux — exige cette correction. Paul dit : « parce que *tous* les hommes ont péché ; » eux lui font dire : « parce qu'*Adam* a péché. » Est-il permis d'altérer pareillement un texte? Ce procédé violent, dernier mot de l'exégèse moderne, doit montrer aux plus aveugles l'impuissance des commentateurs à expliquer la pensée de Paul et les convaincre de l'erreur de toutes ces interprétations. Pour nous, nous n'avons pas besoin de recourir à de pareils moyens, et nous constatons que voici la seconde affirmation de Paul : « *la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché,* » c.-à-d. que la cause directe et immédiate de la condamnation des hommes, de la perte du bonheur éternel (*θάνατος*), ce sont les péchés qu'ils ont commis et qu'ils commettent. Cette seconde affirmation est en parfait accord avec la première [28] et se trouve confirmée par ce que Paul a déjà dit 3,23 : « car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel.

Maintenant, quel est le sens précis de *καὶ οὕτως?* Cette conjonction qui unit les deux affirmations de Paul est extrêmement importante. *a*) Quelquefois *καὶ οὕτως* est mis en corrélation avec

[28] Cette proposition « *parce que tous ont péché* » soulève une difficulté insoluble pour les exégètes qui entendent θάνατος de la mort physique. Comment s'expliquer, en effet, la mort de millions de nouveau-nés? Plusieurs évitent de répondre. D'autres opposent une fin de non-recevoir, en avançant que Paul ne parle que de ceux qui sont capables de pécher, et ne songe point aux autres (*Kopp. Rück. Reiche, De W. Fritzs. Krehl*) ou qu'il ne s'agit ici que de la race humaine considérée comme un tout (*Ewald, Mangold*, p. 118) : ce qui laisse subsister l'objection dans toute sa force (voy. *Dietzsch*, p. 55). On ne se tire de la difficulté qu'en changeant le sens de ἐφ' ᾧ ou celui de ἥμαρτον, c.-à-d. en altérant indûment la proposition, *parce que tous ont péché*, afin de faire de la mort des nouveau-nés le résultat de la faute d'Adam.

un autre *οὕτως*, pour indiquer la conformité d'une chose avec une autre. 1 Cor. 15,11 : « Ainsi nous prêchons, et ainsi vous avez cru. » Ce n'est pas le cas ici. — *b*) Quelquefois il indique un fait qui suit, après qu'un autre fait a eu lieu, conformément à ce qui vient d'être dit (= quo facto). Act. 28,14 : « Ils nous invitèrent à passer sept jours avec eux, *et ainsi* (c.-à-d. et, après avoir passé sept jours avec eux) nous partîmes, » = cela fait, nous partîmes. 1 Cor. 11,28 : « Que chacun s'éprouve soi-même et ainsi (c.-à-d. et, après s'être éprouvé) qu'il mange... » = cela fait, qu'il mange... Rom. 11,26 : « L'aveuglement d'Israël durera jusqu'à ce que la masse des païens soit entrée, *et ainsi* (c.-à-d. et, après qu'il aura duré jusqu'à ce que... etc. = cela fait, alors), tout Israël sera sauvé. » Dans tous ces passages, *καὶ οὕτω* indique simplement la manière dont les faits se sont passés ou doivent se passer. De même Act. 7,8. Hébr. 6,15. (Ainsi *Fritzs : et ainsi*, = *cela fait*, c.-à-d. Adam étant mort à cause du péché, *alors* la mort a passé...). — Cependant *c*) les ex. suivants renferment une nuance de plus. 1 Cor. 14,25 : « Les choses cachées au fond de son cœur sont mises au jour, *et ainsi* il adore Dieu. » Il y a deux faits : la mise au jour de ce qui est caché dans le cœur et l'adoration de Dieu. *Καὶ οὕτως* indique que le second a été amené *de fait* par le premier ; c.-à-d. que la révélation de ce qui est au fond du cœur a eu, dans ces circonstances, pour suite et conséquence l'acte d'adoration du pécheur. Mais le second est une conséquence *de fait*, non une conséquence nécessaire, c.-à-d. qu'il pourrait se faire que le premier eût lieu, sans que le second s'en suivît. Cela vient de ce que le second fait suppose, en réalité, pour se produire, une condition interne nécessaire, par ex. ici, le repentir. De même 1 Thess. 4,17. Nous concluons de ces ex. que *καὶ οὕτως* lie deux faits en indiquant simplement que le second a été une conséquence *de fait*, une suite qui a eu lieu en fait, et rien de plus. Cela résulte du reste du sens même des mots : *καί* indique qqchose qui s'ajoute, et *οὕτως* la manière, le mode, les circonstances dans lesquelles le fait a eu lieu. Il en est

de même dans notre passage. Nous avons deux faits en regard, le premier : ... « *et par le péché, la mort est entrée dans le monde ;* » le second : « *la mort a passé sur tous les hommes* » [29]. En les reliant par *καὶ οὕτως*, Paul indique que le second a été la suite qui a eu lieu de fait, comme ceci : « *et ainsi*, c.-à-d. *et voilà comment* par le fait de l'entrée, par le péché, de la mort dans le monde — où elle va se propageant — *il est arrivé que* la mort a passé sur tous les hommes. » Il s'agit, non d'une conséquence nécessaire, mais d'une conséquence *de fait*, c.-à-d. qu'il a fallu pour que cette conséquence se réalisât dans les circonstances indiquées, quelque chose en dehors de ces circonstances [30] ; et ce quelque chose est assez grave, pour que Paul juge à propos de l'exprimer en ajoutant, « *parce que tous ont péché* » : c'est la condition interne nécessaire [31].

[29] *Dietzsch,* p. 48. 58, prétend que dans καὶ οὕτως le δι' ἑνὸς ἀνθρώπου est repris. C'est le résultat d'une confusion (voy. note 32) et l'erreur fondamentale de toute sa monographie. Ce qui est repris, ce n'est pas δι' ἑν. ἀνθρ. mais c'est δι' ἁμαρτίας, qui n'est pas la même chose que διὰ παραπτώματος.

[30] Ce détail si important a échappé aux commentateurs, particulièrement à *Dietzsch,* p. 47. Ceux qui, par leur interprétation précédente, admettent une causalité reliant le παράπτ. d'Adam au péché et à la mort des hommes, ont pensé que la conséquence exprimée par καὶ οὕτως était une conséquence nécessaire, ce qui venait ainsi corroborer leur point de vue (*Beng. Flatt, Olsh.* p. 210, *Kœlln.* p. 188, *Hodge,* p. 321, *Mey.* p. 234, *Thol.* éd. 1856, p. 228, *Philip.* p. 203, *Lange,* p. 113, *Dietzsch,* p. 47, *Hofm.* p. 185, *Maunoury,* p. 116, *Godet,* etc.). — *Rück.* p. 262, *Reiche,* p. 374, *B.-Crus.* p. 149, *Heng.* p. 485. 492, ont aussi cru voir cette causalité exprimée par καὶ οὕτως. Seulement, *Rück.* et *Reiche* prétendent que cette causalité est limitée à la mort, qui seule est mentionnée ici, en sorte que le παράπτ. d'Adam serait la cause, non du péché, mais de la mort de tous les hommes. Néanmoins cela même élève une contradiction avec la fin de la phrase : si le παράπτ. d'Adam est la cause de la mort de tous les hommes, comment Paul peut-il dire « parce que tous ont péché ? » *Rückert,* p. 263, avoue son embarras. *Reiche* (de même *B.-Weiss,* p. 264) tourne la difficulté comme suit : « *Et ainsi,* c.-à-d. Adam ayant été mulcté de la mort (physique) pour son péché, *la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché,* » en ce sens que la mort ayant été la punition d'Adam pour sa faute, elle est restée la forme de punition du péché pour tous les hommes (!). *Rückert,* à défaut de mieux, n'est pas éloigné de se ranger à cette solution.

[31] Il suit de cette observation qu'on ne doit ni ne peut conclure des paroles de Paul que, si Adam n'eût pas péché, il n'y aurait eu ni péché ni mort dans le monde (cont. *Usteri,* p. 33). Comme nous venons de le voir, pour que la

En conséquence, voici comment le v. 12 se présente à nous. Paul commence par énoncer deux faits liés entre eux, mais distincts l'un de l'autre : « *par un seul homme le péché est entré dans le monde — et par le péché est entrée la Mort;* »[32] puis, il relève le résultat final, « *et ainsi,* c.-à-d. voilà comment en fait, *la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » Dans ces paroles, Paul représente le péché et la Mort d'une manière objective, et leur prête une action propre. Le péché fait son entrée ici-bas par un seul homme, et il y étend son empire. A sa suite vient la Mort, sa compagne, qui s'établit partout où le péché règne, et de cette manière tous les hommes deviennent les sujets de la Mort, parce qu'ils ont tous péché. Si maintenant, pour avoir la pensée nue de Paul, nous quittons

mort, qui *de fait* a passé et passe sur tous les hommes, passe sur eux, il ne suffit pas du *παράπτωμα* d'Adam, il faut autre chose, une condition chez les hommes, savoir leurs propres péchés. La véritable supposition serait que, si Adam n'eût pas failli — et notez que Paul ne nomme jamais Adam, il dit toujours « un seul homme » — c'eût été un autre homme, un homme quelconque, qui, le premier, aurait failli, et le péché aurait fait son entrée dans le monde : le développement du mal ne tient pas au premier qui pèche, mais à ce que les hommes pèchent — ou bien, si Adam ni aucun homme n'eussent péché, alors le péché n'aurait pas fait son entrée dans ce monde, il ne serait point allé s'y propageant, la Mort n'aurait point régné, par suite il n'y aurait pas eu besoin d'un Sauveur.

[32] Il faut bien prendre garde à la relation qui relie δι' ἑν. ἀνθρ. ou son *παράπτωμα* à Ἁμαρτία et à θάνατος, pour ne pas y introduire de confusion (cont. *Beng. Finckh*, p. 127, *Rück. Kœlln. Hofm.* p. 185, *Dietzsch*. p. 48). Ἁμαρτία est la *cause* de la Mort (θάνατος), tandis que *παράπτωμα* n'est la *cause* ni de θάνατος ni de Ἁμαρτία : c'est simplement le fait historique par lequel Ἁμαρτία *a fait son entrée dans le monde*, où il va se propageant (voy. *εἰσερχ. εἰς τ. κ.*), parce que c'est le premier péché commis ici-bas. Le *παράπτωμα* appartient à Adam seul, tandis que *ἁμαρτία*, le principe du mal, appartient soit à Adam, qui l'a montré par son *παράπτωμα*, soit à tous les hommes, qui l'ont montré et le montrent (aor. ἥμαρτον) par leurs péchés. En conséquence, si l'on veut s'exprimer *exactement* et rigoureusement, il ne faut pas dire : *Par un seul homme* ou *par la faute* d'un seul homme est entrée *la Mort*, en supprimant l'intermédiaire, *le péché* (ἁμαρτία); il faut dire : *Par un seul homme* ou *par la faute* (παράπτωμα, παράβασις) d'un seul homme, *le péché* (ἁμαρτία) est entré dans le monde — et par *le péché* (une fois entré) est entrée *la Mort*. Si, plus tard, comme au v. 15 : τῷ τ. ἑνὸς παράπτ. οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, Paul semble relier directement entre eux les éléments qui sont ici soigneusement distingués, c'est par concision et après avoir suffisamment expliqué sa pensée.

cette forme objective, nous arrivons à cet enseignement-ci : *le mal moral*, ce principe que nous trouvons dans l'homme dont la volonté s'est mise en opposition avec la volonté de Dieu, *le péché est apparu*, a commencé à exister dans ce monde, où il n'était pas, *par un seul homme*, celui qui le premier a péché, et il est allé se propageant, s'étendant, parce que ce premier acte de péché, loin d'être le seul, a été le premier de beaucoup d'autres, en sorte que le péché, au lieu de disparaître, n'a fait que se reproduire et s'étendre. *Par le péché*, et avec lui, *est entré dans ce monde*, ce qui en est la juste rétribution, la peine qui attend tous ceux dont la volonté s'est mise en opposition avec la volonté de Dieu, *la Mort*, c.-à-d. la condamnation dans la vie future, la perte du bonheur éternel, *et c'est ainsi que la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* — Il n'y a en tout cela rien d'embarrassant, aucune énigme, aucune contradiction à résoudre (voy. p. 464). Paul fait en quelques mots l'histoire du principe du mal dans l'humanité : le péché apparaît dans ce monde par un seul homme (la personne importe peu, puisque Paul ne se donne même pas la peine de la nommer) et il se propage chez tous les hommes. La Mort, qui est la punition du péché, l'accompagne et s'étend sur tous les hommes qui ont péché. Cet homme apparaît ainsi en tête et comme le chef de file de tous ceux qui ont péché : ils sont tous unis par un principe commun, le péché, et ils en subissent tous la conséquence, la condamnation de Dieu dans l'éternité, la Mort. L'humanité se trouve ainsi dans un état de déchéance.

℣. 13. Après le premier terme de comparaison (*ὥσπερ*), on attend tout naturellement le second, *οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*... etc. Il semble, en effet, qu'après avoir énoncé la venue, la propagation et l'influence délétère du *péché*, Paul n'ait plus qu'à lui opposer la venue, la propagation et l'influence salutaire et réparatrice de l'autre principe, *la justice qui vient de Dieu*, par un autre homme. Cependant il n'en est point ainsi. Le fait que *ἁμαρτία* a directement pour conséquence la mort, semble

à Paul pouvoir élever quelques scrupules dans l'esprit de ses lecteurs, surtout peut-être des judéo-chrétiens, parce que le péché n'est péché et soumis à une peine, qu'autant qu'une loi existe et en donne conscience (voy. 4,15), comme c'est le cas pour Adam, à qui il a fait allusion : les notions de loi, de péché et de punition sont indissolublement liées entre elles. Paul, sans entrer dans une réfutation, prévient le scrupule, et introduit ainsi une parenthèse dans le discours.

Γάρ embrasse les v. 13.14 (cont. *Hofm.*) ; il annonce une explication ou confirmation se rapportant à la proposition *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρ. ὁ θάν. διῆλθε ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.* Mais il faut d'entrée noter un grand désaccord provenant de ce que cette proposition a été entendue de manières diverses et même opposées. Ceux qui traduisent *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, « *parce que tous ont péché,* » et n'y voient que la mention des péchés individuels, pensent que les v. 13.14 sont une confirmation (*γάρ*) de la pensée que « *la mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » D'autre part, ceux qui traduisent *ἐφ' ᾧ πάντ. ἥμ.*. « *parce que tous ont péché* en Adam, » ou bien *en qui* [Adam] *tous ont péché*, ou *sont devenus pécheurs*, *corrompus*, etc., et n'y voient que la mention de l'influence de la faute d'Adam, tous ceux-là, au contraire, prétendent que les v. 13.14 sont une confirmation (*γάρ*) de la pensée que « *la faute* (*παράπτωμα*) *d'Adam a apporté la mort à tous les hommes* [1]. » On se trouve ainsi en présence de deux points de vue contraires, ce qui montre qu'au fond l'énoncé de la pensée de Paul, renferme quelque obscurité et laisse trop de marge au commentaire. — *Ἄχρι νόμου*, « *jusqu'à une loi,* » c.-à-d. une loi positive, objectivement donnée. Paul désigne, en la caractérisant par un fait, une période qui, considérée au point de vue historique et concret, se déterminerait par les mots *jusqu'à Moïse*, et c'est ainsi qu'il

[1] Nous devons déjà faire remarquer que cette pensée est étrangère à Paul, qui rattache la mort au *ἁμαρτία*, non au *παράπτωμα* d'Adam. Voy. v. 12, note 32.

l'appelle au v. 14. Il la détermine par la caractéristique, « *jusqu'à une loi* (positive), » parce qu'évidemment on ne saurait contester la justice de la punition, là où il y a une loi positive, objective, par ex. la loi mosaïque. *Ἄχρι*, « *jusqu'à* » (terminus ad quem); mais *Orig. Chrys. Théod. Dam. Ecum. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Kop. Klee*, etc. veulent y comprendre la durée de l'objet mentionné après *ἄχρι* (terminus in quo) = quamdiu, *avant la Loi, et aussi longtemps que dura la Loi*, c.-à-d. jusqu'à Christ, alors que vint la Grâce. Ce qui s'oppose à cette interprétation, ce n'est pas le langage (cf. Hébr. 3,13. 2 Macc. 14,10. Thuc. 3,10. Voy. *Fritzs.* p. 307, et *Heng.* p. 496), mais le contexte, savoir l'expression synonyme qui suit, *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως*. — Quant à *νόμου*, les commentateurs l'entendent de la loi môsaïque, à cause de *ἀπ. Ἀδ. μέχ. Μωϋσ.* Nous penchons pour un sens plus général (de même *Heng. Hofm. Godet*), 1° parce que *νόμος* est sans article, ce qui a vraisemblement sa raison d'être, d'autant qu'il y a longtemps que la loi mosaïque n'est pas en cause (voy. 2,12, note 1). 2° Parce que notre proposition est liée à la proposition *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογ. μὴ ὄντ. νόμου*, où *νόμος*, de l'aveu de la plupart des commentateurs, est pris dans un sens général. L'idée importante ici, ce n'est pas que *νόμος* soit la loi mosaïque, mais c'est l'existence d'un ordre positif, direct, donné à l'homme. Plus il sera donné à l'homme d'une manière positive (comme la loi mosaïque, par ex.) mieux ce sera, parce que le *ἁμαρτία* sera d'autant mieux constaté, et sa conséquence, la punition, d'autant mieux justifiée. 3° Si *νόμος* désignait la loi mosaïque, Paul aurait dû dire *πρὸ τοῦ Νόμου*. Une fois, en effet, que *νόμος* désigne la loi mosaïque, l'époque est parfaitement déterminée, et *νόμος*, par sa fixité même doit être le point sur lequel Paul s'appuie. Or, comme il veut parler de la période où il n'y a pas de loi (positive, directe), l'expression *πρὸ τοῦ Νόμου* va bien mieux au but que *ἄχρι νόμου*, d'autant plus que le point de départ est sous-entendu. Si, au contraire, *νόμος* désigne une loi positive, objective, le *moment* de l'apparition n'est plus donné comme aussi fixe ; l'époque importe

peu, c'est le caractère de l'époque, le fait de l'existence de cette loi, qui importe, et il ne se présente plus que comme un « jusqu'à. » En conséquence, nous pensons que νόμος désigne *un ordre* positif, *une loi* donnée directement à l'homme : ce sens n'est pas nouveau : voy. 2,12.14, etc. Par le fait de ἄχρι, l'expression « *jusqu'à une loi* » (positive), indique que Paul a dans l'esprit une certaine loi positive, objective, et l'histoire nous apprend que c'est la loi mosaïque. Voilà pourquoi un peu plus loin, passant de l'abstrait au concret, de la caractéristique au fait historique, il dit ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως.

ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, « *le péché,* » le principe du mal moral, dont il a été question jusqu'ici — non « un péché quelconque » (*Maunoury*) et encore moins « le péché originel » (*Calv.*) ce que ne signifie pas ἁμαρτία — « *était dans le monde,* » parmi les hommes en général, c.-à-d. qu'à cette époque les hommes — non pas, « étaient considérés et traités comme pécheurs » (*Hodge*, p. 338); mais péchaient. Le péché n'est dans le monde qu'autant que les hommes pèchent. De ce fait l'A. T. fait foi, et Paul vient de dire πάντες ἥμαρτον. Si Paul voulait seulement indiquer que le péché, une fois entré, n'avait pas disparu (*Hofm.* p. 190), ἦν ἐν κόσμῳ ayant l'accent, devait figurer avant ἡμαρτία. — δέ, *or*, introduit la maxime, qui, dans ce cas-ci, pouvait soulever des scrupules : ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου, « *le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi.* » Ἁμαρτία est répété, parce que Paul énonce une maxime générale (cont. (*Hofm.*) Ἐλλογεῖν, *porter en compte, mettre sur le compte de qqu'un* (Philém. 18); au passif, *être porté en compte, mis sur le compte de qqu'un* — et évidemment au débit de la punition, quand il s'agit de qqchose de mauvais. De là, « *or le péché n'est pas porté en compte,* » c.-à-d. n'entraîne pas punition (cont. *Estius :* non imputatur ad transgressionem). *Dietzsch* p. 95. 112, veut que cela signifie « n'est pas *rigoureusement* porté en compte »...; il introduit ainsi une idée dont il a besoin pour son interprétation, mais qui fausse la pensée de l'apôtre. Où donc se trouve ce

« rigoureusement? » — Par qui le péché n'est-il pas porté en compte? — Un grand nombre de commentateurs (*Aug.* de pecc. mer. et remiss. 1,10. *Ambrosiast. Luther, Zwingl. Mél. Ecol. Calv. Martyr, Bèze, Piscat. Corn.-L. Flatt, Usteri*, p. 42. *Glœckl. Rück.* 2 éd. *Thol.* éd. 1842, *Mangold*, p. 121) répondent : « Par les hommes mêmes qui ont péché [2]. » Les autres (*Turr. Kop. Klee, Scholz, Reiche, Kœlln. Olsh. Hodge. Mey. Rothe*, p. 53. *B.-Crus. Krehl, Baur*, Paulus, p. 571, *Philip. Thol.* éd. 1856, *Ewald, Lange, Klœpper*, p. 504, *Dietzsch. Holtzmann, Arnaud, Reuss, Hofm.* p. 192, *Maunoury, Godet*): « par Dieu ; » *Fritzsche :* « par le juge [3]. » La forme passive, « le péché n'est pas porté en compte, » revient à, « *on* ne porte pas le péché en compte » : le principe est général et le contexte

[2] Voici, dans ce point de vue, comment chemine le raisonnement. Paul veut prouver que « la mort a passé sur tous les hommes, *sous peine de laquelle* » (mort : *Glœckler*) ou bien, « *en tant que* » (*Zwingl. Calv. Usteri*) ou « *en cette manière que* » (*Thol.* 1842) ou « *parce que* » (*Rück. Mangold*) πάντες ἥμαρτον, soit qu'on voie dans ἥμαρτον une suite de la faute d'Adam, soit que, suivant les autres, on ne l'y voie pas — et il raisonne ainsi : « *Car jusqu'à la Loi* (mosaïque) *le péché était dans le monde*, les hommes péchaient ; *or le péché n'est pas porté en compte* — par les hommes pécheurs — *s'il n'y a pas de loi* (positive), c.-à-d. que n'ayant pas de loi qui le défende positivement, les hommes ne considèrent pas le mal qu'ils font comme péché, ni eux-mêmes comme coupables et devant être punis. *Néanmoins* (c.-à-d. malgré ce sentiment des hommes pécheurs) *la mort* — cette punition du péché — *a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam*, c.-à-d. en violant un ordre positif. Dieu, en les punissant, a bien montré qu'ils étaient *tous pécheurs* et coupables (ἥμαρτον). Cela se comprend, puisque, à défaut de *loi positive*, ils avaient en réalité, dans leur conscience, une loi qui leur en tenait lieu, 2, 14.15 (*Calv. Usteri*, p. 26.48. *Rück.* 2 éd. *Thol.* éd. 1842, *Glœckl. Mangold*, p. 120, etc.). — Nous repoussons cette interprétation, d'abord parce que ἐλλογεῖται ne peut pas s'entendre des hommes pécheurs ; puis, parce qu'il n'est pas vrai de dire que « le péché n'est pas porté en compte *par les hommes pécheurs*, s'il n'y a pas de loi *positive :* » Paul enseigne précisément le contraire, 1,32. 2,14.15, et ces commentateurs le reconnaissent puisqu'ils fondent la condamnation de Dieu précisément sur l'existence d'une loi, la loi naturelle chez les hommes pécheurs.

[3] *Fritzsche* en traduisant : « le péché n'est pas imputé — par le juge — s'il n'y a pas de loi (déterminée, promulguée) » réduit le principe à celui des codes humains, où le juge ne punit pas ce que la loi ne défend pas. *Reiche*, p. 384, va jusqu'à dire : « S'il n'y a pas de loi déterminée, statuant pour le péché une peine déterminée. » Le principe de Paul a une portée tout autre.

seul indique, dans chaque cas particulier, à qui s'applique l'indéterminé « *on.* » Ici, c'est à Dieu, car il s'agit, non des rapports de l'homme avec sa conscience ou de ceux des hommes entre eux, mais de l'homme avec Dieu. — *μὴ ὄντος νόμου : Μή*, au lieu de *οὐ*, n'indique pas seulement que « le fait est transporté dans l'esprit de l'auteur de la maxime » (*Godet*); il provient de ce qu'il s'agit ici, non de l'énoncé d'un fait, mais d'une maxime générale, ce qui ramène la négation au cas échéant (= s'il n'y a pas de loi),14,22. Xén. Anab.2,3.5. Mem. S.1,2.19. 1,2.41.1,2.44. Econ.1,11.17. etc. De là, « *Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi,* » et Paul en a donné la raison plus haut (4,15) : c'est que « là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas non plus de transgression. » Comme ce principe est général, *νόμος* désigne *la loi* en général, une loi quelconque (*Théod.-Mops. Bèze, Kop. Klee, Scholz, Rothe, B.-Crus. Krehl, Baur*, p. 570, *Heng. Ewald, Holtzmann, Lange, Klœpper, Hofm.*), car le principe est vrai de toute loi, positive ou non, n'importe, et c'est par sa généralité même qu'il est vrai et fort. Il ne désigne pas « *la loi mosaïque* » (*Ps.-Ans. Grot. Hammond, Glœckl. Mey. Philip. Thol.* éd. 1856), car on ne peut dire avec vérité que là où il n'y a pas de loi mosaïque, le péché n'est pas porté en compte. Il ne désigne pas davantage « *une loi positive* » (*Calv. Turr. Flatt, Usteri*, p. 26. *Scholz, Kœlln. Olsh. DeW. Rück. Thol.* 1842, *Mangold*, p. 120, *Hodge, Arnaud, Dietzsche*, p. 95, *Reuss, Maunoury, Godet*) : Comment prétendre que s'il n'y a pas de loi positive (comme la défense faite à Adam ou la loi mosaïque) le péché n'est pas porté en compte ? Ne l'est-il pas quand il s'agit de la loi naturelle ? L'histoire du déluge, celle de Sodome, etc., sont là pour démentir cette affirmation. Paul, qui reproche aux païens « d'être remplis de toute espèce de vices, de malhonnêteté, de cupidité, etc., etc., » ne dit-il pas qu'ils savent bien que Dieu a porté une sentence de mort (notez le mot) contre ceux qui font de telles choses ? (1,32). Cela n'avait-il pas lieu avant Moïse comme plus tard ? Rien ne sert

de dire avec *Bengel : ἁμαρτία* non notat scelera insignia — sed malum commune : *ἁμαρτία* désigne tous les péchés, insignes ou non, n'importe. Restreindre le principe au cas de la loi positive violée, c'est lui ôter de sa vérité et de sa valeur.

La proposition, « *le péché n'est pas porté* (non, « ne paraît pas devoir être porté, » *Erasm.*) *en compte, s'il n'y a pas de loi,* » est une sorte d'objection (la forme négative l'indique) que Paul se fait sous forme de réflexion (*δέ = or*) ce qui ne réclame aucun *μέν* antécédent (cont. *Hofm.*) Du reste, il ne nie point cette vérité, il l'admet pleinement, au contraire; seulement, dans la manière dont il la présente, comme maxime générale, il fait pressentir par le *μή* au lieu de *οὐ*, qu'elle se réduit précisément au cas échéant (= s'il n'y a pas de loi). Il a raison, car à l'époque même où il parle, il y avait réellement une loi, la loi morale naturelle, comme il l'a enseigné 1,32.2,14.15.

℣. 14. *ἀλλά* est ici d'une extrême importance, car de la manière dont on le comprend, dépend le sens du raisonnement tout entier. Nous commencerons par exposer notre point de vue, puis nous envisagerons les autres interprétations. — Comme Paul admet le principe précédent, l'adversatif *ἀλλά* indique que ce principe est un obstacle qui ne doit pas nous arrêter ici. Il a le sens de « *mais, n'importe;* » Eph. 5, 24 : « femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme, comme Christ est le chef de l'Eglise; (*αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος, ἀλλὰ ὡς ἡ ἐκκλησία...*) *lui est*, il est vrai, *le Sauveur de son corps* [l'Eglise] — ce que le mari n'est pas pour sa femme — *mais, n'importe;* de même que l'Eglise est soumise à Christ, de même les femmes... » etc. Soph. Philoct. 79-82 : *ἔξοιδα, παῖ, φύσει σε μὴ πεφυκότα τοιαῦτα φωνεῖν, μηδὲ τεχνᾶσθαι κακά· ἀλλ' ἡδὺ γὰρ τὸ κτῆμα τῆς νίκης λαβεῖν, τόλμα.* « Je sais bien, mon fils, que tu n'es pas d'un caractère à dire ni à machiner de telles ruses; *n'importe,* ose toujours, car il est doux de remporter la victoire. » Ainsi ce *ἀλλά*, venant après un principe dont on reconnaît la vérité, indique que ce principe ne

doit pas nous arrêter dans le cas présent ni faire obstacle; on doit passer par-dessus — et pourquoi? C'est, au fond, que si les hommes, à cette époque, n'étaient pas en possession d'une loi positive, directe, ils ne possédaient pas moins en réalité une loi, la loi naturelle (voy. 2,14.15), loi qui, aux yeux de Paul, était suffisante pour qu'il ait pu dire en parlant des païens que « ceux qui font de pareilles choses *méritent la Mort* » (1,32). — *ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος*, « *la Mort*, » la condamnation dans l'éternité (comme plus haut) *a régné.* » La Mort est personnifiée comme un maître qui soumet les hommes à son empire. L'aoriste, non le parf. *βεβασίλευκε*, parce qu'il s'agit d'un fait passé qui se reproduit chez tous les hommes qui sont sans loi positive. — *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως* (= *ἄχρι νόμου*), « *d'Adam à Moïse;* » manière historique et concrète de désigner l'époque en prenant les deux personnages qui sont aux deux extrémités; tandis que *ἄχρι νόμου* désigne l'époque par son caractère propre, l'absence de loi positive. — *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ* ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ: Βασιλεύειν ἐπί*, acc. de la personne (hébraïsme = מלך על) *régner sur*, soumettre à son empire, Ps. 46, 9. Luc 1,33.19,14, etc. — *Μή* au lieu de *οὐ*, à cause du « quoique » (= quoiqu'ils n'aient pas péché) voy. 1,28. — *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι* se lie, non à *ἐβασίλευσε* (*Chrys. Socin, Beng. Glœckl. Finckh*), mais à *ἁμαρτήσαντας*. Il ajoute une circonstance, un détail important, qui précise le mode sous lequel l'action a eu lieu, ainsi *ζῆν* (Alciphr. ép. 1,3) *τελευτᾶν* (Hérod. 4, 2. 1) *ἐπὶ*

* Μή manque dans 62.63.67 **. Orig. Codd. dans Ruf. Aug. Ambrosiast. Il est omis par *Wettst. Seml. Schrader*, mais admis par tous les critiques et les commentateurs; avec raison. 1° Il a pour lui les autorités diplomatiques. 2° Le *καί* devant *ἐπὶ τούς…*, qui ne saurait être contesté, entraîne nécessairement *μή*, car sans lui *καί* perd toute valeur. 3° On s'explique assez bien comment un lecteur superficiel a pu supprimer *μή* : il lui semblait absurde que Paul, après avoir posé le principe que « le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi, » dît ensuite que « la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché en transgressant une loi, comme Adam. » Cela est surtout vrai, si ce lecteur liait *ἐπὶ τ. ὁμ.* à *ἐβασίλευσε* (voy. *Reiche*, Comm. crit. I, p. 39).

τέκνοις, vivre en ayant des enfants, mourir en laissant des enfants. 2 Cor. 9, 6. Hébr. 9, 17. 10, 28 (voy. *Fritzs.*). De même *ἐπ' ἐλπίδι*, 4, 18. 8, 21. 1 Cor. 9,10. Tit. 1, 2. Ps. 16, 9. De là, « *même sur ceux* » — non pas, « qui n'avaient pas péché, » savoir les petits enfants (*Orig. Mel. Bèze*, *Corn.-L. Glœckl. Scholz*), qui n'ont que faire ici (cont. *Calv. Philip. Thol.* 1856); mais « *sur ceux qui n'avaient pas péché* (et non, « qui n'étaient pas pécheurs = corrupti,» *Bèze*, *Calov*, *Wolf.*) *à la ressemblance de la transgression d'Adam*, » c.-à-d. en transgressant comme Adam un ordre positif, objectivement donné — et non « gravement » (*Grot.*) ni « personnellement et actuellement » (*Scholz*, *Hodge*, p. 347), ni « en violant une loi qui menaçait de mort » (*Crell*, *Limb. Turr. Thol.* 1856). Paul nous dit donc que, « *la Mort a régné d'Adam à Moïse, même* (*καί*) *sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam*, » et par ce « *même* » (*καί*), il distingue évidemment dans cette période, *deux* classes d'hommes (cont. *Mangold*, p. 121, *Hofm.* p. 194, *Klœpper*, p. 504, *Dietzsch*, p. 98, *Godet*) qui toutes deux ont péché (cont. *Wetts.*): ceux qui ont péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, et ceux qui ont péché autrement. La première désigne les hommes qui, d'Adam à Moïse, ont reçu exceptionnellement quelque ordre positif, objectif (cf. Gen. 9,3) comme Adam, et l'ont violé; la seconde désigne la masse des hommes qui péchait aussi, mais sans violer un ordre positif, objectif; elle péchait en transgressant la loi naturelle. Le caractère de leur péché, n'est donc pas de n'être pas une *παράβασις* (cont. *Usteri*, p. 26. *Dietzsch*, p. 95, 101), mais de n'être pas « un péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, » c.-à-d. la transgression d'un ordre positif, objectif, et c'est une erreur que de dire que « si l'apôtre, v. 14, parle d'un *ἁμαρτάνειν ἐπὶ τῷ ὁμοιώμ. τῆς παραβ. Ἀδάμ*, il y a donc un *ἁμαρτία* qui n'est pas une *παράβασις* » (cont. *Dietzsch*, p. 111). On ne peut s'empêcher de remarquer combien notre point de vue concorde avec l'enseignement de Paul. Il avait dit, 3, 23, que « *tous ont péché et sont*

privés de la gloire de Dieu, » faisant ainsi dériver « la perte de la gloire de Dieu, » du bonheur éternel, autrement dite *la Mort*, des péchés individuels, et c'est précisément ce qu'il répète dans les v. 12. 13. 14.

Il s'agit maintenant de se rendre compte du mouvement de la pensée dans les v. 13. 14.

« *De même*, dit Paul, *que par un seul homme le Péché est entré dans le monde, et par le Péché, la Mort; et qu'ainsi la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché...* » On s'attend maintenant au second terme de comparaison ; mais on ne le trouve point. Le fait que le Péché (ἁμαρτία) a directement amené sur tous les hommes la punition, la Mort, se présente à Paul comme pouvant élever quelque scrupule, parce que, dans son esprit, le péché n'est tel, et par suite n'est soumis à une peine, qu'autant qu'une loi existe et en donne conscience, comme c'est le cas pour le seul homme qui le premier a péché. Paul lie toujours ensemble les notions de péché, de loi et de punition [1], aussi sent-il le besoin, pour ce qui tient aux πάντες ἄνθρωποι, de confirmer, en passant, par un mot d'explication ce qu'il a dit : « *et ainsi la Mort*, la punition, *a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché.* » — *En effet, jusqu'à une loi* (positive) *le péché était dans le monde*, les hommes péchaient effectivement et se rendaient coupables. Par ces mots, Paul ne veut pas dire que le péché ne fût plus dans le monde après la venue d'une telle loi; il désire seulement envisager le péché à une époque où aucune loi positive n'existait, parce qu'on ne saurait contester la justice du règne de la punition, c.-à-d. de

[1] C'est la grande importance que Paul met à ces trois notions, qui l'amène à s'arrêter ici, où nous ne nous arrêterions pas. Cette importance se remarque par ces courtes réflexions sur la loi, son rôle, sa nécessité, pour qu'il y ait péché et punition, qu'on trouve en divers lieux, interjetées comme ici, et que nous aurions sans doute supprimées, ainsi 3,20. 4,15. 5,20. 7,7-14. Cela n'a rien de surprenant de la part d'un homme, qui a, parmi ses lecteurs des judéo-chrétiens, nourris, comme lui, de la Loi et dans la Loi, et pour qui la vertu, la moralité, la perfection morale est une *justice*, c.-à-d. se présente toujours sous un point de vue légal.

la Mort, là où l'ordre de Dieu est positivement exprimé. Notons combien l'expression, « jusqu'à une loi, » est propre à désigner cette époque, précisément par le trait qui est la cause même de la réflexion. Si Paul eût dit comme plus bas *μέχρι Μωϋσέως*, ou même *ἄχρι τοῦ Νόμου*, c'eût été moins bien, parce qu'on n'aurait pas compris aussi bien pourquoi il choisit cette époque plutôt qu'une autre et rien n'aurait trahi l'idée qui le conduit à cette affirmation. En mettant les mots *ἄχρι νόμου* en tête de la phrase (cont. *Rück*. p. 271. *Hofm*. p. 189), Paul obéit naturellement à sa préoccupation, car c'est l'idée même de loi qui traverse son esprit et lui paraît pouvoir faire difficulté.

Le péché étant ainsi relié à l'idée de loi par l'affirmative, *en effet, jusqu'à une loi* (positive) *le péché était dans le monde*, les hommes péchaient, — alors se présente naturellement la réflexion qui pouvait provoquer des scrupules. C'est un principe général : « *Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a pas de loi*, — car là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression (4,15). Ce principe Paul l'admet; seulement, il ne le tient pas pour applicable ici ; il passe outre par l'adversatif, *n'importe;* et déclare que la condamnation de Dieu a atteint tous ces pécheurs : *la Mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam*, c.-à-d. même sur ceux qui n'avaient pas violé une loi positive, car c'est pour ceux-là seulement que le scrupule pouvait exister. Il confirme de cette manière que « *la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché* » — et péché avec conscience.

C'est ainsi que Paul écarte cette idée de loi qui le préoccupe; il montre qu'elle ne lui a pas échappé, mais qu'à son sens elle ne saurait faire obstacle. Il est certain que cette manière de passer outre laisse de l'obscurité dans l'argumentation, et qu'on ne saisit pas au premier coup d'œil pourquoi il passe par-dessus le principe par un simple « n'importe. » Cependant sa pensée se dévoile dans l'expression, « *même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam*; » il laisse

apercevoir que s'ils n'avaient pas péché en violant, comme Adam, une loi positive et directe, ils avaient péché autrement; en sorte que la raison, pour laquelle il passe outre est assez transparente ; c'est que, s'il n'y avait pas à cette époque de loi positive, il y avait une loi subjective, et que si les hommes ne violaient pas une loi directe et positive, ils violaient cependant une loi qui leur donnait conscience du péché et de « la sentence de Mort que Dieu a prononcée contre ceux qui font de telles choses [5]. »

Les commentateurs, qui rattachent la mort de tous les hommes, non aux péchés des individus, mais à la faute (*παράπτωμα*) d'Adam (voy. *γάρ*), entendent tout différemment le mouvement dialectique. Nous nous bornerons à exposer le type principal de raisonnement autour duquel ils se groupent, quoique parfois avec des nuances individuelles.

Pour prouver que la faute d'Adam a apporté la mort à tous les hommes, Paul partirait d'un fait qui s'est passé dans la période antérieure à la loi mosaïque : « *En effet, jusqu'à la Loi* (mos.) *le péché* (*ἁμαρτία*) *était dans le monde*, tous péchaient — puis, il argumenterait ainsi : « *Or* ou *mais le péché n'est pas porté en compte s'il n'y a pas de loi; néanmoins* (*ἀλλά*) *la mort* — cette peine du péché — *a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam.* » — Donc (concluent ces commentateurs, car Paul a laissé à ses lecteurs le soin d'achever le raisonnement et de tirer la conclusion) la mort de tous les hommes est la conséquence, non de leurs péchés propres, mais de la faute (*παραπτώμ.*) d'A-

[5] Nous croyons qu'au fond cette interprétation est plus ou moins celle de *Fritzs. Rothe, B-Crus. Arnaud, Lange, Reuss;* mais ils présentent l'argumentation autrement et sous des formes diverses, qui nous paraissent moins exactes, surtout lorsque, dans la maxime générale, ils donnent à *νόμος* le sens de *loi positive.* D'autres commentateurs (*De W. Ewald, Holtzmann*) cherchent à rattacher l'extension de la mort sur tous les hommes, tout à la fois à la faute d'Adam et aux péchés des individus, dont la faute d'Adam serait la source et l'origine. Nous n'entrerons pas dans la discussion de ces différents points de vue, parce que cela nous conduirait trop loin.

dam : quod erat demonstrandum (*Beng. Kop. Ammon, Klee, De W. Klœpper, Th. Schott*, p. 252, et même *Krehl, Heng. B. Weiss*, p. 264). — La force probante de ce raisonnement repose sur le fait qu'à cette époque, aucune loi n'existait; ce qui permet de traduire la particule logique *ἀλλά* par « néanmoins. » Cette base est fausse. Reprenons le raisonnement : « *En effet, jusqu'à la Loi* (mos.) *le péché* (*ἁμαρτία*) *était dans le monde* (tous péchaient individuellement); *or le péché n'est pas porté en compte s'il n'y a point de loi*; » — si l'on ajoute : *Néanmoins la mort a régné*... etc., ce « *néanmoins* » revient à dire : « *et malgré que le péché ne fût pas porté en compte, aucune loi n'existant,* la mort a régné d'Adam à Moïse, *même* sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam. » — Or c'est ce que Paul ne dit pas, ni ne peut dire, puisqu'il professe, au contraire, qu'à cette époque même, les hommes avaient une loi, la loi naturelle (2,14.15) capable de leur faire sentir que « Dieu a porté une sentence de mort contre ceux qui font de telles choses. » Ainsi, sans qu'il y paraisse, on introduit par ce « *néanmoins* » une pensée toute contraire aux sentiments de Paul, dont on fait, bien indûment, le pivot de toute l'argumentation. Deux traits laissent apercevoir que Paul admet ici l'existence de cette loi; d'abord le *μὴ ὄντος νόμου* = « s'il n'y a point de loi, » au lieu de *οὐκ ὄντος νόμου,* « aucune loi n'existant; » puis l'expression, « *même* (*καί*) sur ceux qui... » où Paul relève l'existence de deux catégories de pécheurs : ceux qui ont péché en violant une loi positive, comme Adam, et ceux qui ont péché autrement, c.-à-d. en violant la loi naturelle[6]. Si Paul avait eu dans l'esprit la pensée qu'on lui prête, non seulement il se serait exprimé différemment à ces deux égards; mais encore, au lieu de présenter l'objection sous la forme d'un *principe* qui embarrasse fort, il aurait ténorisé le *fait*, ce qui allait bien mieux à son raisonne-

[6] Il ne faut pas être surpris si les commentateurs ne s'arrêtent guère à la différence entre *μὴ ὄντος* et *οὐκ ὄντος*, et si même on a cherché à réduire ces deux catégories de pécheurs à une seule (voy. plus haut).

ment. Il aurait dit *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐνελογεῖτο οὐκ ὄντος νόμου,* « *or le péché n'était pas porté en compte, puisqu'il n'y avait pas de loi*, néanmoins la mort... » etc. On l'a si bien senti qu'on a traduit ainsi dans les versions syriaque, ital. vulg : « peccatum autem non imputabatur, quum lex non esset, » copt. éthiop. etc. (de même *Maunoury*), et que la leçon *ἐνελογοῦτο* a passé dans quelques manuscrits (א A. 52.102).

Le fait de l'existence d'une loi, à cette époque, étant avéré et reconnu de Paul, on a pensé tourner la difficulté en donnant à *νόμος* le sens de *Loi mosaïque* et surtout de *loi positive* (voy. plus haut). En conséquence voici la forme nouvelle que prend l'argumentation : « *Car jusqu'à la Loi* (mos.) *le péché était dans le monde* (tous péchaient). — *Or le péché n'est pas porté en compte, s'il n'y a point de loi* (positive); *néanmoins*, (c.-à-d. quoiqu'il n'y eût pas de loi positive et que le péché ne fût pas imputé) *la mort a régné d'Adam à Moïse, même sur ceux qui n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam,* » c.-à-d. en violant une loi positive. — *Donc* la mort de tous les hommes est la conséquence, non de leurs propres péchés, mais de la faute d'Adam (*Turr. Flatt, Scholz, Reiche, Kœlln. Olsh. Hodge, Dietzsch,* p. 95. *Maunoury, Godet*). Cette argumentation est sans valeur, parce que le principe qui lui sert de base n'est qu'une erreur prêtée gratuitement à Paul. Il n'est pas vrai que *le péché ne soit pas porté en compte* — par Dieu — *s'il n'y a point de loi positive,* témoin l'enseignement même de Paul au ch. 1, et sa conclusion si explicite 3, 23, où, mettant les païens sur le même pied que les Juifs, il déclare positivement que « *tous* (Juifs et païens) *ont péché et sont privés de la gloire de Dieu,* » du bonheur éternel, c.-à-d. ont la Mort en partage. L'erreur est bien plus évidente encore, quand on donne à *νόμος* le sens de *loi mosaïque* (*Ps.-Ans. Grot. Hammond, Mey. Philip. Thol.* éd. 1856). Toutes ces interprétations sont inadmissibles. Elles sont en pleine opposition avec la déclaration de Paul, que « la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché » (cf. 3,23). L'argumentation

est à ce point contestable que *Kœllner* est obligé d'avouer que Paul se contredit lui-même, et que plusieurs commentateurs n'y voient qu'un raisonnement rabbinique ou un pur argument *ad hominem*, à l'adresse des judéo-chrétiens.

Cette parenthèse terminée, on s'attend à trouver le second terme de la comparaison, qui répond à *ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου*... etc. Au lieu de cela, Paul rattache à *Ἀδάμ* une petite observation, qui n'est point nécessaire au raisonnement précédent (cont. *Fritzs.*) et n'est qu'une adjonction ayant un but particulier : *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*. Les différentes significations de *τύπος* (R. *τύπτω*) se peuvent ramener à trois principales. 1° *Marque*, *empreinte* qu'une chose laisse par un coup ou par une forte pression, *trace* à laquelle on la reconnaît par la forme empreinte (Abbild), Jean 20, 25 : *τὸν τύπον τῶν ἥλων*. Il se dit de l'empreinte laissée sur la monnaie. 2° *Figure*, *image*, toute représentation matérielle de qqu'un ou de qqchose. En ce sens, statues, tableaux, portraits, etc. sont des *τύποι;* Act. 7,43. Isocr. Evag. 30. Justin-M. 1 Apol. 60. D'où *τυπόω*, *mouler*, *façonner*, *figurer*; *ἐκτυπόω*, *modeler*. 3° *Type*, *modèle* (Vorbild) se dit de la représentation matérielle d'une chose qu'on se propose de reproduire ; Act. 7, 44. Hébr. 8,5. Exod. 25,40 : la reproduction est l'*ἀντίτυπος*. De là, au figuré, *τύπος* signifie *exemple*, *modèle*, 1 Cor. 10, 6.11 : *ταῦτα δὲ τύποι συνέβαινον αὐτοῖς*, ces châtiments leur arrivèrent pour servir d'exemples. Phil. 3,17 : *καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς*, vu que nous vous servons de modèle. 1 Thess. 1,7. 2 Thess. 3,9. 1 Tim. 4,12. Tite 2, 6. 1 Pier. 5,3 (voy. encore Rom. 6, 17). Dans notre passage, Adam est appelé *τύπος*, *une figure* (non, *la* figure, *Godet*), une représentation, un type, en ce sens que son rôle historique est une image, une représentation (mutatis mutandis) de ce qui est arrivé par un autre homme, Jésus-Christ (voy. plus loin le *tertium comparationis*). — Quant à *τοῦ μέλλοντος,* si nous avions trouvé quelque exemple de *ὁ μέλλων* pour dire « *celui qui doit* ou *qui devait venir* » (*Théod. Pél. Dam. Ecum. Théoph. Ps.-Ans. Mél. Calv. Socin*, etc.

Flatt, *Scholz*, *Hodge*, *Ewald*, *Arnaud*, *Mangold*, p. 122. *Hofm. Walther*, *Reuss*, *Godet*) nous l'aurions considéré comme masculin, parce que l'autre terme *ὅς* (*Ἀδάμ*) est masculin. Mais cela répugne complètement au langage, attendu que *μέλλειν* indique non une idée de *venue*, mais une idée de *futur*, *avenir* (opp. présent ou passé) et que *ὁ ἐρχόμενος* est, pour ainsi dire, l'expression consacrée en parlant du Messie attendu, Mth. 11,3. Luc 7,19. Hébr. 10,37. Plusieurs (*Zwingl. Klee*, *Rück. Reiche*, *Glœckl. Olsh. De W. Mey. Fritzs. B.-Crus. Krehl*, *Baur*, *Heng. Philip. Thol.* 1856. *Ewald*, *Holtzm. B.-Weiss*, p. 294. *Dietzsch*, *Maunoury*) ont tranché la difficulté en sous-entendant *Ἀδάμ*, « l'*Adam futur.* » Mais 1°, rien ne le réclame, puisque le neutre présente un sens excellent, et on ne le peut faire qu'en passant du sens propre au sens figuré. 2° Paul ne compare pas Adam et Christ. Quand il pose la comparaison, il ne dit pas : « De même qu'un seul homme a introduit le péché dans le monde, et... etc.; » il a soin, au contraire, de prendre pour sujet *Ἁμαρτία* (de même que, par un seul homme, le Péché est entré...) indiquant par là qu'il oppose et compare le principe du Péché au principe de la Justice qui vient de Dieu ; en sorte que nous devons dire, à l'inverse de *Dietzsch*, p. 103, que « ce n'est pas le point de vue *personnel*, mais le point de vue des *principes*, qui dirige Paul dans tout ce paragraphe. » On peut même remarquer que, dans tout le parallèle, Paul évite toujours de nommer Adam, si bien que ce nom ne se rencontre que dans la parenthèse v. 13. 14, c.-à-d. d'une manière accidentelle et en dehors de la comparaison. En réalité, Paul compare, non Adam et Christ, mais *ce qui est advenu* (cf. v. 16 : *διὰ τ. ἑνὸς ἁμαρτήσ.*) par l'un et par l'autre, en sorte que *μέλλοντος* doit être au neutre. Si, dans 1 Cor. 15,45, Paul, par suite d'une comparaison entre Adam et Christ, désigne Jésus par *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, qu'est-ce que cela prouve pour l'épître aux Romains ? 3° On ne peut citer un passage où le Messie ait été désigné par *ὁ μέλλων Ἀδάμ*. Si les Rabbins, comparant Adam et le Messie, les ont appelés l'un, *le premier Adam*, et l'autre, *le second* ou *l'autre Adam*, quel argument peut-on tirer

de citations postérieures (*Thol.* le reconnaît) à l'épître aux Romains, même de plusieurs siècles? *Reiche*, p. 387, avoue qu'un semblable nom ne se rencontre pas dans les anciens écrits juifs. Nous nous rangeons donc à l'opinion d'*Erasme*, *Beng. Kop. Benecke*, *Geissler*, qui voient ici un neutre, *τὸ μέλλον*, « *ce qui va* ou *doit advenir*; » et avec raison, car Paul compare *ce qui est advenu* par Adam avec *ce qui va* ou *doit arriver* par Christ. Régulièrement, Paul aurait dû clore la parenthèse à *Ἀδάμ*, et énoncer sous sa forme logique (*οὕτω καὶ δι' ἑνός*... etc.) le second terme de la comparaison ; mais la longueur de la parenthèse et celle du second terme le lui rendaient impossible, parce que la phrase eût été interminable. Il coupe court et profite de ce que *Ἀδάμ* termine l'incidente pour indiquer brièvement que le premier terme de comparaison en attend un second. Il le fait sous la forme très compréhensible, mais par cela même défectueuse, de *ὅς* [*Ἀδάμ*] *ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*, dans laquelle une personne est dite un *τύπος* d'une chose : en réalité la personne [*Ἀδάμ*] est mise ici pour « ce qui est advenu » par cette personne. Si nous voulons avoir la pensée dans sa forme régulière, il n'y a qu'à remplacer *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* par le second terme de comparaison : *οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη θεοῦ εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωή· καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ ζωὴ διῆλθε, ἐφ' ᾧ πάντες ἐπίστευσαν*. La comparaison entière se trouve donc ainsi formulée : « *En conséquence, de même que, par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et par le péché la Mort, et qu'ainsi la Mort a passé sur tous les hommes, parce que tous ont péché... de même, par un seul homme, la justice qui vient de Dieu est entrée dans le monde, et par la justice la Vie, et ainsi la Vie a passé sur tous les hommes, parce que tous ont eu foi* » — ou plutôt, comme Paul anticipe sur l'avenir (voy. le fut. *κατασταθήσονται* v. 19): « *et la Vie passera sur tous les hommes, parce que tous auront foi.* » Dans notre interprétation, les deux termes de la comparaison se répondent parfaitement.

B. Différence entre ce qui est advenu par Adam et ce qui est advenu par Christ. v. 15. 16. 17.

Cependant cette ressemblance est loin d'être absolue. Paul signale des différences. Les commentateurs ont échoué dans l'explication des v. 15.16.17. C'est la conséquence de leur fausse interprétation du v. 12, notamment des expressions *εἰσέρχ. εἰς τ. κόσμον, πάντες, θάνατος* et *ἥμαρτον*.

ỷ. 15. *Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτω καὶ τὸ χάρισμα*, « *mais il n'en est pas de la faute, comme du bienfait :* » il y a une différence entre eux. — *Χάρισμα,* pp. *une faveur* ou *une grâce* accordée, *un bienfait*, *un don*, 6, 23. 11,29. 1 Tim. 4,14. 2 Tim. 1,6. Paul en parle comme d'une chose connue, « le bienfait : » c'est le bienfait chrétien, tel qu'il l'a résumé v. 9-11, savoir « la justice qui vient de Dieu et la ferme espérance du bonheur éternel, » ou tel qu'il se trouverait exprimé dans le second terme de comparaison, si Paul l'eût énoncé tout au long, « la justice qui vient de Dieu et la Vie. » *Χάρισμα* n'est pas proprement le contraire de *παράπτωμα,* bien qu'il lui soit opposé ici. *Παράπτωμα, une chute*, *une faute*, allusionne à la transgression d'Adam. Le contraire de *παράπτωμα*, serait *l'obéissance* ou *un acte d'obéissance* à un ordre ; mais la venue, la prédication, les souffrances et la mort de Christ constituent, non un acte, mais une suite d'actes, en sorte que Paul n'a pas sous la main de mot propre qui désigne *in globo* ces actes d'obéissance et soit juste le contraire de *παράπτωμα*. D'autre part, comme en réalité, ce n'est pas proprement *la faute* d'Adam que Paul compare à *un acte d'obéissance,* mais « *ce qui est advenu* » par la faute d'Adam (= *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, v.16), savoir l'entrée dans ce monde du Péché et de la Mort, par un seul homme, ainsi qu'il a été rapporté tout au long au v.12, avec « *ce qui est advenu* » par l'activité de Jésus, savoir « la justice qui vient de Dieu et la Vie » introduites

par lui, comme cela serait dit dans le membre parallèle sous-entendu au v. 12, s'il eût été exprimé, Paul désigne brièvement le premier par l'expression « *la faute* » (*τὸ παράπτωμα*) pour « ce qui est advenu par la faute, » et le second par « *le bienfait* » (*τὸ χάρισμα*), mot qui exprime bien ce qui est advenu par Christ, le résultat de son œuvre. L'opposition des deux mots *τὸ παράπτωμα* et *τό χάρισμα*, désigne ainsi d'une manière concise, mais claire, les deux événements opposés et mis en présence, quoique les mots qui les rappellent ne soient pas des contraires exacts. Cette explication nous fait comprendre la substitution de *δικαίωμα* à *χάρισμα*, v. 18, et se trouve singulièrement confirmée au v. 19, où Paul, au lieu d'opposer *χάρισμα* à *παράπτωμα*, oppose *ὑπακοή* à *παρακοή*. Ajoutons qu'en disant : « Il n'en est pas de la faute comme du bienfait, » Paul ne compare pas la faute et le bienfait en eux-mêmes, et relativement à la nature propre des résultats (cont. *Ambrosiast. Mey.*), puisque dans la comparaison même, ils sont donnés comme étant de nature et de résultats contraires ; le premier est un mal, le second est un bien : mais il les compare relativement à la grandeur des résultats et à la puissance des effets.

Εἰ γάρ, « *en effet, si...* » *εἰ*, ind. *si*, dans le sens de *si réellement, s'il est vrai que*, et cela est vrai ; il s'agit d'un fait réel, positif (voy. v. 12), non d'une supposition (cont. *Reiche*, *De W. Mey. Fritzs. Philip.* etc.) — *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον :* Paul rappelle brièvement ce qui est advenu par la faute d'Adam ; c'est un sommaire du v. 12, en conséquence, il doit être entendu dans le même sens qu'au v. 12 où Paul nous donne sa pensée d'une manière explicite. Ainsi l'expression *τῷ τ. ἑν. παραπτώματι* répondant au *δι' ἑνὸς ἀνθρ.* v. 12, le dat. doit être un *dat. instrumenti*, répondant à la question *comment?* et non un *dat. causæ* (11,20), comme le pensent *Rück. Hodge*, *Philip. Dietzsch*, etc. *Ἀπέθανον* envisage la mort comme au v. 12, et se rapporte, non à la mort physique, mais à la condamnation de Dieu dans l'éternité. Ce qui surprend singulièrement, c'est *οἱ*

πολλοί au lieu de *πάντες*, substitution d'autant plus grave, qu'elle est parfaitement intentionnelle, car nous la retrouvons v. 19. *Πολλοί* signifie *beaucoup de, un grand nombre de*, et *οἱ πολλοί*, *le grand nombre* (= *πλῆθος*), *la plupart, la masse*, opp. à *ὀλίγοι*, *un petit nombre;* Justin-M. de Monarchia, 1 : *καὶ δι' ὀλίγων νομὴν πονηρίας ἔσχον οἱ πολλοί.* Dem. orat. de reb. Chersonens. (opp. à *ἔνιοι, quelques-uns*). Fragm. de Papias dans Eus. H. E. III,39. 3.4 : *οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τὰ ἀληθῆ διδάσκουσιν,* « car je ne prenais pas plaisir, comme la masse des gens, le grand nombre, en ceux qui racontent tout au monde (prop. la masse, le grand nombre de choses), mais en ceux qui enseignent la vérité. » 1 Cor. 10,33 (opp. à *ἐγώ*) Mth. 24,12. — ou *le grand nombre, la majorité*, opp. à *οἱ ὀλίγοι, le petit nombre, la minorité;* Isoc. Panég. 30 : *δεινὸν ἡγουμένους τοὺς πολλοὺς ὑπὸ τοῖς ὀλίγοις εἶναι. Οἱ πολλοί* s'emploie encore pour dire : *les plusieurs*, c.-à-d. ceux qui sont ou forment une pluralité, par opp. à une unité; Rom. 12,5 : *οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν*, ainsi nous, *les plusieurs*, c.-à-d. qui sommes *une pluralité* (non, la pluralité), nous ne sommes qu'un seul corps. 1 Cor. 10,17 : *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν*, puisqu'il y a un seul pain, nous sommes un seul corps, nous *les plusieurs*, c.-à-d. quoique nous soyons *une pluralité.* — De là, « *en effet, si par la faute d'un seul*, c.-à-d. de ce seul homme dont il a parlé v. 12 — et qu'il ne nomme pas — *la plupart, la grande masse des hommes sont morts.* » Cette expression la grande masse (*οἱ πολλοί*), n'a pas lieu de nous surprendre. Nous avons déjà remarqué que *πάντες*, v. 12, devait s'entendre de la grande généralité des hommes, et *οἱ πολλοί* vient nous donner raison (de même v. 19). Mais comment font les commentateurs qui, rapportant *θάνατος* à la mort physique, prétendent que *πάντες* désigne « la totalité absolue des hommes. » Leur embarras est extrême, car il saute aux yeux que *οἱ πολλοί, la grande masse*, ne peut pas désigner *la totalité absolue*. Il faut renoncer à attribuer à Paul une pensée que ses expressions mêmes démentent. Du reste,

toutes les explications qu'on a voulu donner ne supportent pas l'examen.

Aug. (cont. Julian. pelag. 6,80) cherche à prouver l'équivalence de *omnes* et de *multi*. Par ex. Abraham reçut la promesse (Gen. 22,18) que « *toutes les nations* (omnes gentes) de la terre seraient bénies en sa postérité ; » tandis qu'il lui est dit (Gen. 17,5) : « Tu seras le père d'une *multitude* (πλῆθος) de nations. » Mais qui ne voit que, dans le second passage, il ne s'agit que des peuples formant la postérité même d'Abraham. Augustin ajoute que le « *multi* » doit mettre en relief le fait que les πάντες, dont il s'agit, forment « *un grand nombre,* » ce qui n'est pas toujours le cas quand on dit simplement πάντες : (*Ps.-Ans.* plures = non pauci, *Reiche, Olsh.*). Mais à qui faire accroire ici, que quand on dit «*tous les hommes*» (πάντες) le nombre n'est pas mieux mis en relief que lorsqu'on dit « multi » ? *Augustin* ne paraît pas même se douter que le texte ne porte pas πολλοί, *multi*, mais οἱ πολλοί; en sorte que le texte ne dit pas qu'ils sont *nombreux, en grand nombre*, mais qu'ils sont *le grand nombre, la masse.* — *De Wette* pense que οἱ πολλοί a remplacé πάντες, « parce que Paul ne peut pas dire encore que la grâce s'est répandue sur tous. » Mais il le dit bien v. 18, et pourquoi ne pas dire πάντες ἀπέθανον? — *Hodge* se borne à dire que οἱ πολλοί désigne évidemment (!) la masse, *la race entière*, car « plusieurs » et « tous » s'échangent indifféremment dans cette section. — *Maunoury* prétend que c'est un hébraïsme (!). En général, les commentateurs (*Cocceius, Wolf, Klee, Rück. Reiche, Kœlln. Glœckl. Thol. Mey. Fritzs. B. Crus. Philip. Lange, Hofm. Reuss, Godet*) opposent οἱ πολλοί à εἷς, c'est la grande masse (= τὸ πλῆθος) opposée à *un*, et ils concluent de cette opposition que *cette grande masse* (οἱ πολλοί), c'est, sauf *un*, la masse entière, *tous les hommes absolument.* Mais pourquoi ne pas conserver πάντες en l'opposant à εἷς (cf. 2 Cor. 5,15) ? On répond que Paul aura préféré l'expression οἱ πολλοί, parce qu'elle rend le contraste d'une manière plus sensible (!). Mais à qui fera-t-on croire que οἱ πολλοί,

opp. à *εἷς*, est une expression qui rend le contraste plus frappant et plus fort que *πάντες* opp. à *εἷς* ? On a beau opposer *οἱ πολλοί* à *εἷς*, cela ne peut pas signifier *la masse entière* opp. à *un*, c'est toujours *la grande masse* (=*τὸ πλῆθος*) opp. à *un*. (1 Cor. 10, 33. Eus. H. E. III, 39,3.4). Enfin cette opposition elle-même de *οἱ πολλοί* à *εἷς*, est de pure imagination. Paul établit une relation entre le moyen et le résultat : «c'est *par* un seul que la plupart, la grande masse sont morts ; » et il dit jusqu'où s'est étendu le résultat, à la grande masse (*οἱ πολλοί*) ; mais il n'*oppose* pas le moyen au résultat, *εἷς* à *οἱ πολλοί*, d'autant que le *εἷς* est mort aussi bien que les *οἱ πολλοί*. *Dietzsch*, mécontent — et à juste titre — de ces explications, en a cherché une autre, sans y mieux réussir. Par l'introduction de la grâce et par son développement dans le monde, l'humanité entière (= *πάντες*) se divise en deux catégories; les premiers *οἱ πολλοί* sont ceux qui persévèrent dans la corruption venue d'Adam et ont la mort en partage; et les seconds *οἱ πολλοί* sont ceux qui, en s'attachant à Jésus-Christ, se trouvent arrachés au péché et à la mort : Paul oppose les uns aux autres. Cette explication est inadmissible, puisque, en réalité, la mort demeure le lot des uns et des autres. Que les seconds la reçoivent avec des dispositions différentes que les premiers, cela ne fait rien à l'affaire (cont. *Dietzsch*). La mort est la punition du péché d'Adam, et ils la subissent. Pour ces commentateurs la difficulté est insoluble et leur interprétation des v. 12.13.14, est singulièrement compromise : elle ne chemine plus.

πολλῷ μᾶλλον signifie *a*) *beaucoup plutôt*, *à bien plus forte raison;* particule logique = *à fortiori*. *b*) *beaucoup plus*, *en bien plus grande mesure;* particule de quantité, Marc 10,48 cf. Luc 18,39. Phil. 2,12. Les commentateurs sont divisés : les uns relient *πολλ. μᾶλλ.* à *ἐπερίσσευσε*, comme particule de quantité ; les autres pensent qu'il indique un rapport logique entre les deux propositions parallèles et opposées — et avec raison, puisqu'il répond à *εἰ*, ind. = s'il est vrai que... *à fortiori* est-il vrai que... Si le *παράπτωμα* a fait telle chose, *à fortiori* le *χάρισμα* a-t-il fait

telle autre, bien davantage (comp. v. 9.10. 2 Cor. 3,8.9.11). Paul ne donne pas la raison de ce rapport, il se contente de l'affirmer, parce qu'il est dans la nature des choses que la grâce de Dieu soit plus puissante que la faute de l'homme. Toutefois, il laisse percer sa pensée par le brisement de la symétrie des deux propositions parallèles (voy. plus loin). — *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ,* désignent, non deux choses distinctes, *la faveur de Dieu*, d'une part, et *le don* de l'autre, la cause et l'effet (cont. *Beng. Klee, Reiche, Rück. Kœlln. Olsh. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Rothe, Thol. B.-Crus. Krehl, Philip. Meng. Hofm. Dietzsch, Maunoury, Godet*), mais une seule et même chose, puisque *ἐπερίσσευσε* est au singulier (comp. v. 17 : *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*), que les expressions sont synonymes et composent à elles deux, ce que Paul vient d'appeler d'un mot, *τὸ χάρισμα.* Seulement, cette unique chose est rapportée à Dieu et à Christ. Rien de plus naturel, puisque nous la devons à tous deux ; cela fait pressentir d'autant mieux la puissance du bienfait et la raison de *πολλῷ μᾶλλον. Χάρις, la bonté, la grâce, la faveur*, puis, ce qui en est le résultat ou l'expression, *une grâce, une faveur; χάρισμα* indique quelque chose de plus déterminé et de plus concret, *don, cadeau, bienfait* (voy. 1,11). *Δωρεά, don, présent*, diffère de *χάρις*, en ce sens que c'est moins l'idée de bonté, de faveur qu'il réveille, que celle de générosité, libéralité. *Χάρις* suppose l'absence de mérite dans celui qui reçoit; il est opposé à *ὀφείλημα, dû*, 4,4; *δωρεά* suppose qu'on ne réclame rien en retour ; c'est générosité pure (*δωρεάν, gratis, gratuitement*, 3, 24). La faveur, le don, dont il est ici question, c'est, comme nous l'avons dit plus haut, « *la justice qui vient de Dieu*, » partant « *la Vie éternelle.* » C'est là, en effet, le bienfait qui nous vient de Dieu et de Christ, opposé à ce qui est advenu par le *παράπτωμα,* savoir la Mort, qui est rappelée dans notre verset par *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον.* On peut encore s'en convaincre en rétablissant, comme nous l'avons fait, le second terme de la compa-

raison, qui n'a pas été exprimé au v. 12; du reste, cela est dit positivement au v. 17 : *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης :* c'est bien là tout ensemble une *χάρις* et une *δωρεά* (cf. v. 2 *εἰς τὴν χάριν ταύτην* et 3, 24 : *δικαιούμενοι δωρεάν*). De là, « *la grâce de Dieu et le don...* » de qui ou de quoi ? car *ἡ δωρεά* ne saurait rester sans régime déterminatif, et l'on ne peut sous-entendre *τοῦ θεοῦ* (cont. *Fritzs. Maunoury*). La réponse est dans *ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ* qui se lie à *δωρεά* (*Grot. Limb. Benecke, Reiche, Kœlln. Glœckl. Rothe, B.-Crus. Baur* p. 572, *Philip. Lange, Hofm. Dietzsch, Godet*). Le manque d'article (*τῇ ἐν χ.*) ne saurait faire objection (*Mey. Heng. Thol.* 1856, etc. le reconnaissent), parce que ces notions sont intimement liées entre elles (voy. Winer, Gr. p. 128). De même que *ἡ χάρις* est déterminé par *τοῦ θεοῦ*, de même *ἡ δωρεά* l'est par *ἐν χάριτι τῇ*... etc. D'ailleurs le parallélisme se retrouve bien mieux sous cette forme où *ἐν χάριτι τῇ*... etc., répond au *τοῦ ἑνός* du membre parallèle précédent (*τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*), que si l'on en fait le régime de *ἐπερίσσευσε* (*Rück.* 2ᵉ éd. *De W. Hodge, Mey. Fritzs. Krehl, Hengel, Ewald, Mangold*, p. 123, *Maunoury*), après lequel, dans ce cas-là, il devrait se trouver placé. De là, « *la grâce de Dieu et le don par la grâce* (*τῇ* =quæ est unius hominis, *Bèze*), *du seul homme, Jésus-Christ* (cf. Act. 15,11. 2 Cor. 8,9. Tite 3,7) — et non, « *le don*, savoir *la grâce du seul*...: *ἐν* indique la base, le fondement de ce don, partant de qui il est, parallèlement à *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*, et non en quoi ce don consiste, ce qu'il est (cont. *Godet*). — L'expression *τοῦ ἑνὸς ἀνθρ.* est sollicitée par le parallélisme. Paul, qui avait supprimé le second terme de la comparaison du v. 12, saisit la première occasion qui s'offre à lui de rappeler le point parallèle à *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου* en faisant apparaître *τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* pour désigner l'autre personnage ; et lui, qui n'a pas nommé Adam, nomme ici Jésus-Christ, parce que tout est ici à l'honneur et à la gloire de Jésus.

εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε : Περισσεύειν renferme toujours

au fond une idée comparative, et signifie prop. (suj. in.) : « *Être en plus grande quantité que telle ou telle chose*, ou, quand aucun terme de comparaison ne se rencontre dans la phrase, *être en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure juste ou ordinaire, être tel qu'il y a superflu, qu'il en reste* [1], et se rend ordinairement par *abonder ;* Luc 12,15 : *οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῦ,* pp. ce n'est pas dans le être en plus grande quantité qu'il ne faut à quelqu'un, que la vie se tire de ses biens, c.-à-d. un homme a beau être dans l'abondance, la vie ne dépend pas de ses biens. Rom. 3,7. 2 Cor. 1,5. 9,12. Phil. 1,9 — par *être de reste, rester ;* Mth. 14,20. 15,37 : *τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων*, pp. ce qui était en plus grande quantité qu'il ne fallait des morceaux, c.-à-d. les morceaux qui étaient de reste, qui restaient. Luc 9,17. Jean 6, 12.13. Tobit 4,16 — par *être superflu ;* Marc 12,44 : *ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον*, ils ont mis au tronc de ce qui était en plus grande quantité qu'il ne leur fallait, c.-à-d. de leur superflu. Luc 21,4 — par *surpasser*, Xén. Symp. 4,35 : *ὁ μὲν αὐτῶν τἀρκοῦντα ἔχει καὶ περισσεύοντα τῆς δαπανῆς*, et en plus grande quantité que, c.-à-d. surpassant la dépense [2]. On voit par

[1] Quand le sujet est animé, *περισσεύειν* signifie pp. ***avoir plus qu'un autre***, ou ***avoir plus que la mesure juste*** ou ***ordinaire, plus qu'il ne faut, plus qu'on a besoin***, et il se rend par ***abonder*** (absol.) ***être dans l'abondance***, 1 Cor. 8,8 opp. à *ὑστερεῖσθαι*. Phil. 4,12 opp. à *ταπεινοῦσθαι, ὑστερεῖσθαι*. 4,18 — par ***abonder en, avoir en abondance***, Luc 15,17 : *περισσεύειν*, gén. ont plus de pain qu'il ne leur en faut, c'est-à-d, ont du pain en abondance. Rom. 15,13 : *περισσεύειν ἐν*, pour que vous ayez plus qu'il ne faut en espérance, c.-à-d. pour que vous abondiez en. 2 Cor. 9,8 : *περισσεύειν εἰς*, afin que vous ayez plus qu'il ne faut pour.., c.-à-d. vous abondiez en toutes sortes de — par ***exceller en, se distinguer dans*** (pp. avoir plus que la mesure ordinaire ou que les autres) 1 Cor. 15,58 : *περισσεύειν ἐν*. 2 Cor. 8,7. Col. 2,7. On le trouve même joint à *μᾶλλον* pour dire « exceller, se distinguer toujours plus, » 1 Thess. 4,1.10. De là *περισσεύειν ὑπέρ τινα* (pp. exceller par-dessus qqu'un) 1 Macc. 3,30, ou *παρά τινα* (pp. exceller au delà de qqu'un) Eccl, 3, 19, ***surpasser, être supérieur à***. Περισσεύειν s'emploie aussi activement, ce qui est la manière des écrivains postérieurs. et signifie pp. ***donner*** ou ***répandre en plus grande quantité qu'il ne faut, que la mesure ordinaire***, etc. et se rend par ***faire abonder, donner*** ou ***répandre en abondance;*** ainsi (suj. anim.) 2 Cor. 9, 8. Eph. 1,8. 1 Thess. 2, 12. (suj. inanim.) 2 Cor. 4,15.

[2] On le trouve, quoique rarement, suivi d'un comparatif, Mth. 5,20 : « Si

là que *περισσεύειν* renferme toujours une idée de comparaison; seulement la comparaison est tantôt relative à un objet particulier, tantôt à la mesure juste, etc. Revenons à notre passage et voyons comment on doit l'envisager.

Paul stipule une différence entre ce qui est advenu par Adam et ce qui est advenu par Christ. D'un côté, « par la faute d'un seul *οἱ πολλοὶ ἀπέθανον;* » de l'autre, « la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, *εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσε.* » Ces deux propositions semblent exprimer des effets égaux, surtout si, comme le prétendent les commentateurs, *οἱ πολλοί* doit désigner « la totalité des hommes. » Pourtant *οὐχ ὡς τὸ παράπτ. οὕτω καὶ τὸ χάρισμα* nous dit qu'il s'agit ici d'une dissemblance. Quelle est-elle?

Pour résoudre cette question, demandons-nous comment on doit entendre l'idée comparative qui se trouve au fond dans *ἐπερίσσευσε.* Tous les commentateurs unanimement l'entendent de la mesure juste, et donnent à *ἐπερίσσευσε* le sens superlatif « d'*abonder*, » mais ils se divisent sur la signification de *πολλῷ μᾶλλον.* Les uns (*Erasm. Calv. Bèze, Calov. Rück. Reiche, Kœlln. B.-Crus. Arnaud, Hofm. Dietzsch, Reuss, Maunoury*) le traduisent par « *bien plus, en bien plus grande mesure.* » Dans ce cas, la différence entre le *παράπτωμα* et le *χάρισμα* est dans le fait d'*abonder* : « *la grâce de Dieu et le don que nous devons au seul homme, Jésus-Christ* a été en plus grande quantité que la mesure juste, c.-à-d. *a abondé en bien plus grande mesure* (*πολλῷ μᾶλλον*) sur les *οἱ πολλοί*, qui ont été justifiés et sauvés, que le *παράπτωμα* sur les *οἱ πολλοί* qui ont eu la mort en partage. » Mais comme, de part et d'autre, *οἱ πολλοί* désigne « l'humanité tout entière, » les effets sont parfaitement égaux, en sorte que les deux propositions ne disent en réalité rien de plus l'une que l'autre et que l'on n'y sait pas voir de différence. Bien plus,

votre justice *μὴ περισσεύσῃ πλεῖον τῶν γραμματέων*, pp. n'est pas en mesure plus grande que la mesure ordinaire, c.-à-d. *n'excelle pas* plus que celle des scribes. Πλεῖον, gén. = *παρά* ou *ὑπέρ* acc. comme 1 Macc. 3, 20. Eccl. 3, 19.

comme pour tous ces commentateurs ἀπέθανον désigne « la mort physique, » et que cette mort, punition du péché d'Adam, n'en demeure pas moins le partage de ceux sur qui la grâce a abondé, on doit conclure que le παράπτωμα a abondé en réalité bien plus que la grâce. — *Rothe*, qui l'a compris, pense qu'il s'agit ici d'une différence *dans le degré de la force* avec laquelle le παράπτωμα et le χάρισμα ont agi, et traduit : « *avec quelle bien plus grande efficacité* (πολλῷ μᾶλλον) *la grâce de Dieu... a-t-elle abondé sur les* οἱ πολλοί (de même *Corn-L. Olsh. Thol.* éd. 1856). Mais si πολλῷ μᾶλλον peut signifier « *bien plus, en combien plus grande mesure,* » nous ne pensons pas qu'il signifie, « *avec quelle bien plus grande efficacité,* » car « l'efficacité » est autre chose que « la mesure, » et une chose peut être en plus grande mesure qu'une autre, sans être pour cela plus efficace que cette autre. D'ailleurs, comme *Rothe* admet aussi que οἱ πολλοί désigne la totalité de l'humanité, et que ἀπέθανον se rapporte à la mort physique, on doit faire à cette interprétation des objections analogues à celles qui précèdent, en sorte que cette efficacité serait en réalité plus grande du côté du παράπτωμα que du côté du χάρισμα.. Il faut chercher cette différence ailleurs.

On pense y arriver en donnant à πολλῷ μᾶλλον la signification logique qu'il a véritablement ici (voy. plus haut) : « *à bien plus forte raison* » (= à bien plus forte raison est-il vrai que), ce qu'on prend dans le sens de : « *bien plus certainement,* » ou même *bien plus évidemment la faveur de Dieu et le don que nous devons au seul homme, Jésus-Christ, a-t-il abondé sur les* οἱ πολλοί » (*Chrys. Grot. DeW. Hodge, Mey. Fritzs. Philip. Heng. Ewald, Mangold,* p. 123, *Godet*). Mais on n'y gagne rien : aussi longtemps qu'on donne à οἱ πολλοί et à ἀπέθανον le même sens que plus haut, cette certitude ou évidence logique en faveur de l'abondance de la grâce est démentie par les résultats qui sont égaux de part et d'autre ; bien mieux, elle paraît bien plus grande du côté du παράπτωμα que du χάρισμα, puisque l'effet du παρά-

πτωμα est visible, palpable et persistant jusque chez ceux en qui la grâce abonde, car ils continuent tous à mourir. Rien ne sert de vouloir forcer la note en traduisant et commentant : « *Si par la faute d'un seul* — la faute d'un ! une si petite cause ! — *la multitude*, c.-à-d. la totalité de l'humanité, *a été frappée de mort ; beaucoup plutôt*, c.-à-d. combien plus certainement *la grâce de Dieu et le don fait par cette grâce du seul homme, Jésus-Christ* — ces deux facteurs si puissants et si riches ! — *ont abondé envers la multitude*, c.-à-d. la totalité de l'humanité » (*Godet*). Cette interprétation n'échappe pas aux objections précédentes ; elle a de plus le tort d'accentuer « *un seul* » qui n'est point accentué, et ne figure que comme parallèle « d'un seul homme, Jésus-Christ, » afin de pouvoir relever le *χάρισμα* en rabaissant la puissance du *παράπτωμα*. Comment est-il possible de qualifier le *παράπτωμα* de « si petite cause, d'accident fâcheux, » puisqu'il a produit pour le malheur de l'humanité tout entière, autant que « les deux facteurs si riches et si puissants » ont produit pour son bonheur?

Au fait, la différence annoncée par Paul est encore à trouver. Voilà des siècles que les exégètes s'évertuent à la rechercher, et malgré tant de commentaires et de monographies, on en est encore réduit au « *non possumus.* » Cela tient à la fausse interprétation des v. 12.13.14. Aussi longtemps qu'on persistera à faire d'Adam la cause du péché et de la mort de l'humanité tout entière, on n'arrivera jamais à comprendre ce verset ni les suivants. On fera fausse route d'un bout à l'autre du paragraphe.

Paul nous dit « *qu'il n'en est pas de la faute* (*τὸ παράπτωμα*), c.-à-d. de ce qui est advenu par la faute, savoir du principe du péché entré par elle dans le monde, *comme du bienfait* (*τὸ χάρισμα*), c.-à d. de la justice qui vient de Dieu, entrée dans le monde par Jésus-Christ. Il y a entre le *παράπτωμα* et le *χάρισμα* une différence. « *S'il est vrai* — et c'est vrai ; Paul l'a expliqué au v. 12 — *que par la faute du seul homme, la grande masse* (*οἱ πολλοί*) la plupart *des hommes sont morts*, ont eu, pour leurs

péchés, la condamnation de Dieu en partage, *à plus forte raison est-il vrai que...* On s'attend à ce que Paul va dire parallèlement : « *à plus forte raison est-il vrai que par le bienfait* (*τὸ χάρισμα*) *du seul homme, Jésus-Christ, la grande masse*, la plupart *des hommes ont obtenu la Vie*, » le bonheur éternel : c'est bien là, en effet la pensée opposée et parallèle. Paul relèverait ainsi entre le *παράπτωμα* et le *χάρισμα* une différence capitale, dont il n'a pas encore parlé, n'ayant pas développé la seconde partie de la comparaison du v. 12, c'est que le péché a produit la Mort pour la grande masse des hommes, tandis que la justice qui vient de Dieu a produit, pour la grande masse des hommes, la Vie éternelle. Mais notre attente est trompée. Paul brise le parallélisme, dans la forme d'abord : poussé sans doute par le désir de mettre en relief la nature gracieuse du *χάρισμα*, afin de faire sentir la justesse du *πολλῷ μᾶλλον*, il remplace l'expression *τὸ χάρισμα* par les deux termes équivalents, mais plus explicites et plus nets, de *ἡ χάρις τ. θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, et il en fait le sujet de la proposition, pour faire ressortir plus directement leur action. Il brise encore le parallélisme dans le fond : au lieu de dire, « *à plus forte raison est-il vrai que la grâce de Dieu... a donné à la grande masse des hommes la Vie*, » il ajourne pour le moment cette considération du résultat final, et se borne à déclarer que le *χάρισμα* a eu une puissance supérieure : « *à plus forte raison* [est-il vrai que] *la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, s'est répandu* (se répand et se répandra; sens de l'aor.) *sur la grande masse des hommes en plus grande quantité...*» que quoi? — Evidemment que le *παράπτωμα*, c.-à-d. que ce qui est advenu par le *παράπτωμα*. La différence annoncée et relevée, c'est donc la puissance supérieure du *χάρισμα* sur le *παράπτωμα*, de la grâce de Dieu et du don de Christ, savoir de la justice qui vient de Dieu (*δικαιοσ. θεοῦ*), sur le principe du péché (*ἁμαρτία*) qui par la faute est entré dans le monde. Ce principe supérieur s'est répandu (se répand et se

répandra) à son tour sur la grande masse des hommes, les soustrayant — et c'est par là qu'il se montre supérieur — à l'empire du péché et les ramenant à la justice. La différence est dynamique.

Paul parle au point de vue de l'humanité, dont il voit, pour ainsi dire, se dérouler l'histoire devant lui. Un principe, le péché (*ἁμαρτία*), a fait son entrée dans le monde par un seul homme (*δι' ἑνὸς ἀνθρ.*), le premier qui a péché, ou par la faute de ce seul homme (*τῷ τοῦ ἑνὸς παράπτ.*), et, avec le péché, la Mort. Ce principe a fait son chemin dans le monde, si bien que ce seul homme se trouve être une tête de colonne, le chef de file de la grande masse des hommes, lesquels sont liés à lui et entre eux par ce même principe destructeur, le péché, qui, entraînant avec lui la Mort, la condamnation de Dieu dans l'éternité, a ainsi produit la Mort de la masse des hommes (*οἱ πολλοὶ ἀπέθανον*) : voilà ce qu'il a fait. — Mais un autre principe a été introduit dans le monde, c'est la justice qui vient de Dieu (*δικαιοσύνη θεοῦ*), laquelle est une grâce de Dieu (*χάρις τ. θ.*) un don de la grâce de Jésus-Christ (*δωρεὰ ἐν χάρ.* etc.). Ce principe fait aussi son chemin dans le monde, avec cette différence toutefois, qu'il s'est répandu et se répand avec une puissance supérieure (*ἐπερίσσευσε*) à celle du péché — par conséquent en arrachant les hommes au péché, qui les avait d'abord envahis, et en réduisant chaque jour le nombre de ces *οἱ πολλοί* que le péché amène à la Mort.[3]. Voilà ce que la grâce est en train de réaliser dans l'humanité, et Paul, qui a expérimenté

[3] Cette différence dynamique doit se manifester nécessairement par une différence quantitative, puisqu'elle a pour effet de réduire de plus en plus la masse des hommes sur laquelle s'est étendu le péché. Toutefois cela n'est pas dit expressément par le texte et nous avons eu le tort de l'exprimer d'une manière explicite dans notre traduction du N. Testament, parce que nous avions cru d'abord que la comparaison renfermée dans *ἐπερίσσευσε* portait directement sur *οἱ πολλοί*. Il faut traduire : « *à bien plus forte raison la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme Jésus-Christ, s'est-il répandu* — en plus grande quantité que le péché, c.-à-d. victorieusement *sur la masse des hommes*. Paul contemple en esprit le développement arrivé à sa pleine réalisation.

cette puissance supérieure et contemple en esprit les fastes de l'humanité, voit déjà les temps, où la grâce se sera répandue victorieusement sur la masse des hommes. Il a remplacé *πάντες* par *οἱ πολλοί*, quoique, au fond, l'un comme l'autre indique « la grande masse, » parce que c'est plus clair. S'il eût dit *πάντες* on aurait pu croire que la grâce gagnait à elle « tous les hommes, » tandis que Paul ne sait que trop qu'il y a et qu'il y aura toujours dans l'humanité des hommes qui résisteront à la grâce.

℣. 16. *Καί* annonce qqchose de plus ; c'est une seconde différence dans laquelle se produit cette supériorité de la grâce sur le péché. — *Οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* * *τὸ δώρημα*, se construit comme la proposition analogue, v. 15 : *οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, (οὕτω καὶ) τὸ δώρημα*, ou simplement *καὶ τὸ δώρημα οὐχ* (scil. *ἐστί*) *ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*. Dans le premier cas, Paul aurait supprimé *οὕτω καί* par concision ; dans le second, il aurait inversé, parce qu'il voulait accentuer une différence, ce qui est plus vraisemblable : dans les deux cas, le sens est le même. Paul a varié les expressions, quoiqu'il parle des mêmes choses : il a remplacé *χάρισμα* du v. 15, par le synonyme *δώρημα* (voy. v. 15) désignant *le bienfait* chrétien, et *τὸ παράπτωμα* par *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*. De là, « *il n'en est pas du bienfait, comme par un seul homme qui a péché* » : le sens au fond est clair, mais l'expression est fort concise ; cela veut dire qu'il n'en est pas « *de ce qui est advenu* par un seul homme qui a péché, » comme du bienfait [1]. Il y a une différence entre ces choses. Au lieu de *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, Paul aurait bien pu dire *τὸ παράπτωμα*, comme au v. 15 ; cette variation montre que nous sommes dans le vrai, quand nous avons dit v. 15, que *τὸ παράπτωμα*, « *la faute*, » était une expression concise pour

* Les mss. DEFG. 26. 80, qques verss. et PP. lisent *ἁμαρτήματος* : correction occasionnée vraisemblablement par *ἐκ πολλῶν ἁμαρτημάτων*.

[1] *Bèze* remarque que δι' *ἁμαρτήσαντος* = τὸ δι' *ἁμαρτήσ*. et la remarque est juste, puisque δι' ἑνὸς *ἁμαρτήσαντος* = τὸ *παράπτωμα*, v. 15. Avec τό, l'expression eût été correcte, bien qu'elle soit suffisamment claire sans cela.

« ce qui est advenu par la faute. » Paul compare, non « la faute, » mais « ce qui est advenu par la faute, » au bienfait, et nous déclare qu' « *il n'en est pas de ce qui est advenu par un seul homme qui a péché, comme du bienfait.* »

Quelle est cette différence ? Paul l'explique : *τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνός, εἰς κατάκριμα· τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, εἰς δικαίωμα.* Le verbe manque ; ce doit être *ἐστί,* et nous construisons avec la plupart des commentateurs : *τὸ μὲν γὰρ κρίμα* (*ἐστί κρίμα*) *ἐξ ἑνός, εἰς κατακρίμα· τὸ δὲ χάρισμα* (*ἐστί χάρισμα*) *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, εἰς δικαίωμα.* Les deux membres sont opposés (*μέν... δέ*) et de forme parallèle ; d'où nous concluons que *κρίμα* est opposé et parallèle à *χάρισμα; ἐξ ἑνός* à *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, et *κατάκριμα* à *δικαίωμα.*

Τὸ μὲν γὰρ κρίμα, « *car le jugement*, » la sentence prononcée. Quelle sentence ? — Celle qui est prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché ouverte par Adam, sur tout homme qui pèche — *ἐστί κρίμα ἐξ ἑνός,* non pas *ἀνθρώπου* ou *ἁμαρτήσαντος* (*Pél. Théoph. Erasm. Grot. Cocceius, Thol. Rück. Reiche, Kœlln. De W. Mey. Fritzs. Baur*, p. 572, *Heng. Philip. Hofm. Walther, Godet*) ; mais *παραπτώματος :* 1° cela ressort avec une telle évidence de l'opposition (*τὸ μὲν κρίμα ἐξ ἑνός*, opp. à *τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*) et du parallélisme de forme qui existe entre les deux membres, que c'est pur arbitraire que de vouloir en excepter ces mots, qui accentuent précisément la différence. 2° Si l'on sous-entend *ἀνθρώπου* ou *ἁμαρτήσαντος*, il faut *διά* et non *ἐκ*, comme dans tout le paragraphe, v. 12.16.17.18.19. Quoi qu'en dise *Fritzsche*, *ἐκ* n'est pas identique à *διά* [2], et vouloir lui en donner la signification, ce serait

[2] Il y a toujours au moins une différence de point de vue ; les ex. cités par *Fritzs.* en font foi : Hérod. 8,80 : *ἴσθι γὰρ ἐξ ἔμου τὰ πεποιημένα ὑπὸ Μηδῶν,* per me, h. est, me auctore (Vid. Viger. ed. Hermann, p. 855). Ἐκ indique qu'il est ; non le *moyen*, mais la *source* de la connaissance. Demosth. Or. de mal. gest. legat. 343. 6. Reisk : *τὸ μὲν ἐκ τούτων λαμβάνειν, ἐξ ὧν ἡ πόλις βλάπτεται εὖ οἶδ' ὅτι φήσαιτ' ἂν εἶναι δεινόν.* La prép. ἐκ indique l'*origine*, la *cause*, non le *moyen*, comme souvent avec un v. passif, quand le régime est inanimé. Comp. Apoc. 8, 11.

détruire le rapport *ἐκ... εἰς*, qui se trouve parallèlement dans les deux propositions. 3° Le point essentiel de différence est entre *ἑνός* opp. à *πολλῶν*, comme notre interprétation le mettra en lumière, tandis que dans l'interprétation des autres commentateurs *πολλῶν* perd toute signification. On objecte qu'on ne doit pas aller chercher dans une proposition subséquente ce qui doit être sous-entendu dans une proposition antécédente. Ce n'est pas toujours vrai. Remarquons que notre verset se compose de deux parties ; la première annonce une différence, la seconde l'énonce : celle-ci renferme une pensée unique exprimée par deux membres de phrase, qui vont ensemble et forment un tout ; il n'y a donc rien d'extraordinaire à laisser l'attention suspendue sur le premier *ἑνός* jusqu'à l'arrivée de *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων* qui fait opposition et lui correspond : cela épargne une répétition et donne de l'unité à la phrase. Pour tous ces motifs, nous concluons que *παραπτώματος* est le mot sous-entendu. Il résulte de plus de l'opposition et du parallélisme que ce *παραπτώματος* n'est point celui d'Adam (cont. *Aug. Ps.-Ans. Erasm. Mél. Zwingl. Calv. Bèze, Estius, Corn.-L. Crell, Limb. Klee, Scholz, Benecke, Glœckl. Olsh. Rothe, Mangold*, p. 123, *Dietzsch*, p. 142, *Reuss*), mais un *παράπτωμα* commis par l'homme qui est entré dans la voie du péché ouverte par Adam, par l'homme qui pèche. De là, « *est un jugement amené par une seule faute commise.* » — *εἰς κατάκριμα*, « *aboutissant à une condamnation* » : remarquez le rapport *κρίμα ἐκ... εἰς κατάκριμα*. D'où : « *car le jugement*, la sentence prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché ouverte par Adam, *est un jugement qui, amené par une seule faute, aboutit à une condamnation,* » c.-à-d. que pour l'homme qui entre dans la voie du péché, une seule faute par lui commise entraîne une condamnation. — *τὸ δὲ χάρισμα*, « *tandis que l'acte de grâce, la sentence de grâce* » : *χάρισμα* est opp. à *κρίμα*, et lui correspond. Paul aurait très bien pu dire *κρίμα*, mais comme, dans ce cas-ci, le *κρίμα* est une sentence de grâce, il a préféré *χάρισμα*. Cette sentence de grâce est précisément celle qui est

prononcée sur le pécheur, qui, par sa foi, est entré dans la voie de justice ouverte par Christ.— *ἐστι χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*, « *est une sentence de grâce amenée par beaucoup de fautes commises.* » *Hofm. Godet* traduisent : « *par les fautes de plusieurs*, » ce qui n'est pas admissible, même Luc 2, 35. 2 Cor. 1,11. — *εἰς δικαίωμα*, « *aboutissant à un acte de justification*, une sentence d'absolution. *Δικαιόω*, *justifier*, tenir pour juste et traiter comme tel celui qui a péché (voy. 1,17) ; *δικαίωσις*, *la justification*, l'action de justifier (4,25) et *δικαίωμα* l'acte même, *la sentence de justification*, d'absolution : ce qui est confirmé par le parallélisme et par l'opposition avec *κατάκριμα*. De là, « *tandis que l'acte, la sentence de grâce*, prononcée sur tout homme qui entre dans la voie de la *δικαιοσύνη θεοῦ* ouverte par Christ, *est une sentence qui, amenée par beaucoup de fautes, aboutit à une absolution.* »

Voici donc la seconde différence. Les hommes ont reçu la conscience de la loi de Dieu, la conscience morale, qui dit : « Fais ceci et tu Vivras » (10,5), et qui dénonce en même temps la condamnation à la désobéissance. Dans cette position, deux voies s'offrent aux hommes : l'une est celle de l'obéissance à Dieu, voie dans laquelle la volonté de l'homme demeure en accord avec la volonté de Dieu, et où il obtient ainsi la Vie ; l'autre est celle qu'a ouverte Adam, voie où la volonté de l'homme se met en opposition avec la volonté de Dieu, voie du péché. Paul nous dit que pour l'homme qui entre dans cette voie, *une seule faute aboutit à une condamnation :* il est en effet sous le régime de la loi. Mais si le pécheur entre dans la voie nouvelle, ouverte par Christ, la voie de la justice qui vient de Dieu par la foi, *il obtient l'absolution*, non d'une faute seulement, mais *d'un grand nombre de fautes* (*ἐξ ἑνός* opp. à *ἐκ πολλ. παραπτ.*). Cette seconde différence est quantitative dans le sens intensif[3]. Ici encore,

[3] Les commentateurs n'ont jamais donné de ce verset une interprétation acceptable. C'est la conséquence de leur faux point de vue. La réfutation de leurs opinions nous entraînerait trop loin.

comme précédemment, Paul nous représente les hommes condamnés, non pour la faute d'Adam, mais pour leurs propres fautes.

ỳ. 17. *Γάρ* a mis les commentateurs à la torture, sans qu'ils aient pu réussir à l'expliquer. Après notre interprétation des versets précédents, il n'offre pas de difficulté. Paul *confirme* la supériorité de la grâce sur ce qui est advenu par la faute, c.-à-d. sur le péché, supériorité dont il vient de parler v. 15.16, par l'énoncé de la supériorité du résultat : l'un conduit à la Mort, tandis que la grâce conduit à la Vie éternelle. Paul, au v. 15, avait ajourné cette considération. — *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς* παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τοῦ ἑνός*, « *en effet, si* (s'il est vrai que) *par la faute du seul homme* (Paul persiste à ne pas le nommer) *la Mort*, la condamnation de Dieu dans l'éternité, *a régné* (règne et régnera = aor.) *par* (non « à cause de ») *ce seul homme.* » Paul rappelle sommairement ce qu'il a exposé

* Les mss. et les critiques sont en désaccord : *Elz. Griesb. Lachm.* (ed. maj. 1850), *Tisch.* 8, *Thol. Fritzs. B. Crus. Heng. Philip. Volkm. Dietzsch, Hofm. Godet* lisent *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*, d'après ℵ B C K L P. minn. pl. verss. et Pères. — *Griesb.* tient seulement pour probable, tandis que *Mey. Tisch.* 7, admettent *ἐν ἑνὶ παραπτώματι*, d'après A F G. — *Luth. Benecke, Rothe, Lachm.* (ed. stér. 1837) préfèrent *ἐν τῷ ἑνὶ παραπτώματι*, d'après D E. — On trouve encore *ἐν ἑνὸς παραπτώματι*, 47, Origène. *Rück. Kœlln.* hésitent entre ces deux dernières leçons. — Par suite de cette diversité dans les leçons, on serait tenté de ne garder que *τῷ παραπτώματι*; cependant il doit y avoir eu primitivement quelque chose entre deux; autrement, la présence de *διὰ τοῦ ἑνός* à la fin de la proposition aurait empêché de rien ajouter. Qu'y avait-il? — Au point de vue du fond, le *εἷς* rapporté à *παραπτώματι* (= *ἑνὶ παραπτώματι*) est absolument inadmissible, parce que l'idée d'*un seul péché*, non seulement est de nul intérêt, mais encore totalement étrangère au contexte. Il est vraisemblable que la présence de *διὰ τοῦ ἑνός* aura provoqué les changements. On peut remarquer, en effet, que plusieurs instruments (52. 19 lectionnaires, syr-psh. ar-erp. copt.) l'ont retranché, comme redondant : on n'a pas compris que Paul le répète pour accentuer l'idée ; comp. Mth. 26,24. 2 Cor. 12,7. Eph. 6,19.20. Ces considérations nous conduisent à admettre l'existence d'un *ἑνός*, partant la leçon *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι*, qui est la plus autorisée. Les mss. ont conservé le *διὰ τοῦ ἑνός*, mais plusieurs ont modifié le *τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ.* en rapportant *εἷς* à *παράπτωμα* (*une seule faute*, au lieu de *de la faute d'un seul*), et l'on peut remarquer que les principaux mss. qui lisent ainsi, sont, sauf A, ceux qui, au v. 16, lisent *δι' ἑνὸς ἁμαρτήματος*, au lieu de *ἁμαρτήσαντος*.

plus haut, et le sommaire doit être entendu dans le même sens que le v. 12 — *πολλῷ μᾶλλον,* « *à bien plus forte raison,* » à fortiori, et non, multo certius, evidentius, facilius (*Grot. Mey. Heng. Philip. Godet,* etc.) — *οἱ... λαμβάνοντες,* « *ceux qui reçoivent* » (*Beng. Mey. Philip. Hofm.* etc.) ou « *ceux qui acceptent* » (*Socin,* I, p. 364, *Rothe, Heng. Mangold,* p. 120, *Godet*), car il s'agit ici d'un don (*δωρεά*) conditionné à la foi. Lequel des deux? L'expression *λαμβάνοντες,* se prêtant aux deux interprétations, ne tranche pas la question; mais comme rien n'indique que Paul ait voulu accentuer ici l'action de l'homme, nous devons rester dans l'indéterminé en traduisant de la manière la plus générale: « *ceux qui reçoivent.* » Paul considère le fait en lui-même (*οἱ λαμβ.* prés.) abstraction faite du temps.

Τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης, « *ceux qui reçoivent l'abondance* ou *la supériorité* (*περισσεία,* 3,1) *de la faveur et du don de la justice.* » Mais ce n'est pas prop. l'abondance ou la supériorité, mais bien la faveur et le don, qu'on reçoit, en sorte que *τὴν περισσείαν τῆς χάριτος...* etc. est pour *τὴν περισσὴν χάριν καὶ δωρεὰν τῆς δικαιοσύνης.* Toutefois, cette forme a une valeur; elle indique que *περισσεία* est l'idée essentielle (voy. 6,4. 7,6. 1 Tim. 6,17), et en effet, c'est parce que cette faveur, ce don est *περισσός,* que Paul peut dire *πολλῷ μᾶλλον.* De plus, nous devons nous demander en quel sens cette faveur est *περισσή* (voy. *περισσός,* 3,1) : Est-ce d'une manière absolue, en ce sens qu'elle dépasse la mesure juste, ordinaire, ou d'une manière relative, en ce sens qu'elle dépasse la mesure de telle ou telle chose? Il est évident que *ἡ χάρις καὶ ἡ δωρεά* est appelée *περισσή,* dans le sens de *ἐπερίσσευσε* v. 15 et de *ὑπερεπερίσσευσε ἡ χάρις* v. 20, c.-à-d. parce qu'elle dépasse en mesure ce qui est advenu par la faute (*παράπτωμα*), savoir le péché (*ἁμαρτία*) et son influence délétère (voy. de même v. 20); elle est *abondante, supérieure* (*περισσός,* 3,1); c'est pour cela qu'elle est réparatrice. De là, « *ceux qui reçoivent la supériorité de la grâce et du don de la justice,* » ou plus clairement, « *ceux*

qui reçoivent la grâce et le don supérieur de la justice. » *La justice,* dont il s'agit, c'est évidemment la justice qui vient de Dieu (*δικαιοσ. θεοῦ*); d'où *la grâce,* non pas de Dieu comme v. 15, puisque *θεοῦ* manque, mais *la grâce et le don de la justice,* c.-à-d. la justice qui est une grâce et un don; gén. d'apposition, qui indique en quoi cette grâce, ce don consiste. C'est une grâce, une faveur (*χάρις*), parce que le pécheur ne l'a point méritée, et une générosité, un don gratuit (*δωρεά*), parce qu'elle est accordée gratuitement (*δωρεάν,* voy. 3, 23) à l'homme qui a foi en Jésus.

Ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, « *règneront en la Vie par le seul homme, Jésus-Christ.* Paul ne dit pas symétriquement *ἡ ζωὴ βασιλεύσει ἐπὶ τοὺς... λαμβάνοντας*, mais *οἱ λαμβάνοντες... ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι,* parce que l'expression de *βασιλεύειν* va bien en parlant de *θάνατος*, la Mort, qui s'impose à l'homme en dominateur; tandis que le chrétien affranchi de la condamnation est à l'état libre, jouissant de la Vie. L'apôtre, guidé instinctivement par sa pensée, a rompu la symétrie. Ce sont ceux qui reçoivent par la foi la faveur et le don de la justice qui *régneront...*; cet état de gloire et de félicité à venir est représenté comme une sorte de royauté (comp. 2 Tim. 2,12). *Ζωή,* opp. à *θάνατος,* désigne, non la vie physique, opp. à la mort physique, mais la Vie éternelle (= *ζωὴ αἰώνιος*, v. 21), c.-à-d. la vie bienheureuse et glorieuse dans l'éternité, Marc 9, 43.45. Jean 5,40, etc. 2 Tim. 1,10, etc. Phil. 4,3 : *βίβλος ζωῆς*. Jacq. 1,12 : *στέφανος ζωῆς*. 1 Jean 1,1 : *λόγος ζωῆς*. Quoi qu'en dise *Krehl*, cette opposition de *ζωή* et de *θάνατος* passe condamnation sur le sens de « mort physique, » donné à *θάνατος*, et c'est en vain qu'on cherche à s'y soustraire en se réfugiant dans l'abstrait (*ἐν ζωῇ* = *ζῶντες*, viventes seu vita participes, *Fritzs. Krehl*, *Heng.*). Le futur *βασιλεύσουσι,* le v. 18 (*δικαίωσις ζωῆς*) et le v. 21 (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*) indiquent clairement de quelle vie il s'agit. *Ἐν* indique l'état dans lequel se réalise cette royauté, c'est dans la Vie, la félicité éternelle que les croyants posséde-

ront et dont ils jouiront; ils règneront possédant la Vie et en jouissant. — *διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, « par le seul homme, Jésus-Christ,* » le médiateur de ce bienfait. Paul glorifie le bienfaiteur en le nommant.

Reprenons le fil des idées. — Après avoir annoncé une comparaison (*ὥσπερ*) et indiqué ce qui est advenu par la faute d'un seul homme (v. 12), Paul, entraîné par une parenthèse (v. 13.14), se borne à déclarer qu'il y a en tout cela une contre-partie, sans exprimer les termes correspondants de la comparaison. Ces termes, du reste, sont assez transparents, pour que Paul passe immédiatement aux différences qui existent entre ce qui est advenu par la faute du seul homme, savoir l'entrée du péché dans le monde et par le péché, la Mort, et ce qui est advenu par un seul homme, Jésus-Christ, savoir l'entrée de la justice qui vient de Dieu. Il déclare d'abord (v. 15) qu' « *il n'en est pas de la faute*, c.-à-d. de ce qui est advenu par la faute, *comme du bienfait* » : ils diffèrent. « *En effet, si par la faute du seul homme, la masse des hommes est Morte*, a perdu le bonheur éternel, *à fortiori, la grâce de Dieu et le don que nous devons à la grâce du seul homme, Jésus-Christ, s'est-il répandu* victorieusement *sur la masse des hommes :* la grâce est bien autrement puissante que le péché. Cette différence n'est pas la seule. Paul ajoute (v. 16) : « *Il y a encore cette différence entre ce qui est advenu par un seul homme qui a péché, et le bienfait*, c'est que le *jugement*, la sentence prononcée sur tout homme qui entre dans la voie du péché inaugurée par Adam, *entraîne une condamnation pour une seule faute* commise, *tandis que la sentence de grâce* prononcée sur tout pécheur, qui entre dans la voie ouverte par Christ, *aboutit à une absolution d'un grand nombre de fautes.* » Voilà deux différences, l'une dynamique, l'autre quantitative dans le sens intensif, attestant la grande supériorité de la grâce sur le péché, ce que Paul confirme en mettant en parallèle et en opposition les résultats v. 17 : « *En effet, si par la faute*, c.-à-d. si par le fait de ce qui est advenu

par la faute *d'un seul, la Mort*, la condamnation dans l'éternité, *a régné par ce seul homme, à fortiori, ceux qui reçoivent la grâce, le don supérieur de la justice* qui vient de Dieu, *règneront-ils en la Vie par le seul homme, Jésus-Christ.* »

C. Reprise sommaire de la comparaison et explication du rôle de la loi (v. 18-21).

ỳ. 18. *Ἄρα οὖν* est une expression usitée dans Paul, mais inusitée chez les auteurs profanes, qui ne placent jamais *ἄρα* au commencement d'une phrase (Winer, Gr. p. 414). Elle est composée de *ἄρα* = quæ quum ita sint, « *à ce compte-là, ainsi,* » et de *οὖν*, « *donc;* » d'où « *à ce compte-là donc, de là donc, ainsi donc.* » Paul se sert en général de cette expression pour reproduire, sous forme de conclusion, une idée principale, un point acquis dans l'argumentation, qui lui sert à passer à une nouvelle réflexion et à poursuivre son raisonnement (7,3.25. 8,12. 9,16. 18. 14,12.19 etc.). Paul reproduit, dans les v. 18.19, sous forme de conclusion, les idées principales auxquelles il est arrivé, non « pour renouer le fil de la phrase interrompue dès le v. 12 » (cont. *Aug. Corn.-L. Grot.* etc. *Reiche, Olsh. Hodge, Rothe, Ewald, Mangold, Maunoury, Reuss, Godet*), mais pour repartir de là et ajouter à son développement une dernière considération relative à la loi (v. 20). — *ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς:* ce verset se compose de deux membres opposés et parallèles. *Δι' ἑνὸς παραπτώματος* est opposé et parallèle à *δι' ἑνὸς δικαιώματος: Παράπτωμα,* comme v. 15.17, désigne « *la faute,* » pour dire « ce qui est advenu par la faute. » *Δι' ἑνὸς παραπτώματος* ne saurait signifier « *par une seule faute,* » (cont. *Bèze, Crell, Cocceius, Benecke, Rück. Reiche, Kœlln. DeW. Mey. Rothe, B.-Crus. Krehl, Baur,* p. 573, *Heng.*

Ewald, *Mangold*, p. 124, *Dietzsch*, *Immer*, p. 272, *Reuss*, *Gess.* p. 173, *Godet*) car ceci est un résumé de ce qui précède, et jamais l'idée qu'Adam ait fait une seule faute plutôt que deux ou plusieurs, n'y apparaît, pas même au v. 16 (ἐξ ἑνός). De plus, cette corrélation qu'on veut établir entre ἓν *παράπτωμα* du côté d'Adam, et ἓν *δικαίωμα* du côté de Christ, non seulement est étrangère au développement général, mais encore est de nulle valeur dans ce verset, où elle ne répond à rien. Le parallélisme, au contraire, a toujours existé entre le *παράπτωμα ἑνός* et le *δικαίωμα ἑνός*, et le v. 19, qui sert d'explication à ce verset-ci, le reproduit dans le même sens, *ἡ παρακοὴ τ. ἑνός* opp. à *ἡ ὑπακοὴ τ. ἑνός*. Il n'y a aucune raison pour s'en écarter, le *ἑνός* s'opposant très bien ici à *πάντ. ἀνθρώπους*. Il signifie « *par la faute d'un seul homme* » (*Vulg:* per unius delictum. *Ps.-Ans. Erasm. Luth. Mél. Calv. Socin*, II, p. 365, *Grot. Limb. Beng. Kop. Flatt. Thol. Klee*, *Klœpper*, *Scholz*, *Geissl. Glœckl. Hodge*, *Fritzs. Philip. Hofm.*), brachylogie pour dire, « par ce qui est advenu par la faute d'un seul homme » (= *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*): *ἑνός* est jeté en avant pour accentuer l'opposition avec *εἰς πάντ. ἀνθρ.* et les articles (= *διὰ τοῦ παραπτ. τοῦ ἑνός*) ont été retranchés par concision. — Si nous passons à *δι' ἑνὸς δικαιώματος*, nous voyons par le parallélisme et par l'opposition que *δικαίωμα* désigne le bienfait chrétien (= *χάρισμα*, v. 15 = *δώρημα*, v. 16); seulement, il le désigne comme *un acte de justification* (*Godet*), *une sentence d'absolution*, réhabilitant le pécheur à l'état de juste (voy. *δικαίωμα*, 1,32 et v. 16). Le bienfait chrétien, étant la possession par la foi de la justice qui vient de Dieu, la réhabilitation du pécheur à l'état de juste par le pardon, au moyen de la foi, peut très bien s'appeler *δικαίωμα;* ce nom rappelle ce qu'il est essentiellement. Cette manière de le désigner est plus concrète et plus spéciale que *χάρισμα*, v. 15 et que *δώρημα*, v. 16. De là, *δι' ἑνὸς δικαιώματος*, non « *par un seul acte de justification* » (*Godet*), mais « *par l'acte de justification*, » la sentence d'absolution *d'un seul*, c.-à-d. qui appartient à un seul,

que nous devons à un seul homme : c'est effectivement le bienfait que nous devons au seul Jésus-Christ[1].

Paul met en parallèle et oppose ensuite les deux résultats *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα* et *εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Les verbes manquent, mais ils sont implicitement renfermés dans le mouvement indiqué par la préposition *εἰς;* en sorte que la proposition complète serait : *ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος*, (*τὸ παράπτωμα ἐγένετο*) *εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος*, (*τὸ δικαίωμα γενήσεται*) *εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Au fond tous les commen-

[1] Le tort fondamental des commentateurs est de n'avoir pas remarqué que *παράπτωμα* « la faute, » est mis brièvement pour désigner « ce qui est advenu par la faute, » comme aux v. 15. 17, et qu'ainsi *παράπτωμα* et *δικαίωμα* sont, non des *contraires*, mais seulement des expressions *opposées;* comme *τὸ παράπτ.* opp. à *τὸ χάρισμα*, v. 15, comme *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος* opp. à *τὸ δώρημα*, v. 16. Ils ont donc cherché pour *δικαίωμα* une signification qui fût, que bien que mal, *contraire* à *παράπτωμα*. — *a*) Les uns ont pensé que *δικαίωμα* devait signifier « *ce qui déclare* ou *fait déclarer Christ juste*, » savoir (subjectivement) *sa justice* (= *δικαιοσύνη*, cf. 1, 32. vulg : justitia), sa sainteté parfaite, ses mérites résultant en lui de sa parfaite obéissance (obedientia activa) à la volonté de son Père (*Calv. Grot. Cocceius, Limb. Beng. Thol. Scholz, Rück. Hodg. Hofm.*). Si l'on applique ce sens à la proposition : « de même, par *la justice d'un seul*, cette *justice* s'étendra sur tous les hommes en justification de Vie; » il en résulte, pour ces commentateurs, l'enseignement que la justice, les mérites de Christ (obedientia activa) sont transférés ou imputés à tous les hommes, en sorte que les pécheurs, non seulement sont préservés, par la mort expiatoire de Christ, de la peine de leurs péchés, mais encore sont rendus justes ou, du moins, paraissent tels aux yeux de Dieu par le transfert ou l'imputation faite à leurs personnes de la justice ou des mérites de Christ (!). Ainsi dans ce qui n'est qu'un sommaire de ce qui précède (cf. *ἄρα οὖν*) surgit tout à coup une doctrine toute nouvelle, inouïe dans notre épître, ainsi que dans les écrits de Paul et du N. T., et en pleine contradiction avec ce qui a été enseigné 3, 21-29. Ce n'est plus de l'interprétation, c'est de l'invention. — *b*) D'autres (*Reiche, Kœlln. De W. Krehl, Mangold*, p. 124, *Reuss*) veulent que le *δικαίωμα* de Christ soit, comme le *παράπτωμα* d'Adam, un acte particulier et déterminé; en conséquence, ils donnent à *δικαίωμα* le sens de « ce qui est fait selon le droit, » *un acte, une action juste* (= *δικαιόπραγμα*, recte factum). Mais il est fort douteux que *δικαίωμα* (R. *δικαιόω*) ait ce sens au singulier (cf. 1. 32); en tout cas, il est inusité dans l'A. et dans le N. Testament; et *Rothe* remarque que, dans les profanes, il signifie plutôt « *une réparation* » (Arist. Eth. Nic. 5, 7. 7 : *καλεῖται τὸ κοινὸν μᾶλλον δικαιοπράγημα, δικαίωμα δὲ τὸ ἐπανόρθημα τοῦ ἀδικήματος*, « la réparation d'une injustice. ») On se demande ensuite quel est cet acte particulier auquel Paul fait allu-

tateurs sont d'accord sur cette construction [2]. Les deux résultats opposés sont *κατάκριμα* et *δικαίωσις ζωῆς;* le premier, une condamnation (*κατάκριμα*) est un terme général remplaçant le spécial *θάνατος,* dont Paul s'est servi jusqu'ici v. 12.14.15.17. (*θανάτου* n'est point sous-entendu, *Philip.*) ; le second résultat opposé est *δικαίωσις ζωῆς*. Paul aurait pu dire *δικαίωμα* (*κατάκριμα,* une sentence de condamnation, opp. à *δικαίωμα* une sentence de justification, d'absolution, voy. v. 16), mais comme il vient de se servir de *δικαίωμα*, il a dû employer une autre expres-

sion. D'après *Crell, Usteri,* p. 257, *Kœlln. Hodge, Klœpper, Reuss,* Th. chr. p. 92, *Dietzsch,* cet acte serait la vie et l'œuvre tout entière de Christ (!); d'après *Reiche, Fritzsche,* c'est l'incarnation (!); d'après *Piscat. Usteri,* p. 127, *Thol. De W. Rothe, Krehl, Philip. B.-Weiss,* p. 321, *Gess,* p. 173, *Reuss,* Comm., c'est la mort de Christ. Mais la mort de Christ est avant tout l'acte de ses bourreaux. Sans doute, c'est aussi un acte d'obéissance et de soumission de Jésus, mais ce serait un étrange abus de mots et d'idée que de désigner cette mort par l'expression « une action juste » de Jésus (δικαίωμα = δικαιόπραγμα); cette mort est avant tout un acte d'amour, l'acte du plus grand amour (Jean 15, 13), et l'appeler δικαίωμα, « un acte de justice, » c'est impossible. Si l'on applique ce sens de δικαίωμα à la proposition : « de même par *une action juste* [la mort] d'un seul, cette *action juste* s'étendra sur tous les hommes en justification de vie, » il en résulte pour ces commentateurs, que la mort de Christ, non seulement en tant qu'expiation a enlevé la peine des péchés de dessus la tête des pécheurs, mais encore, en tant qu'*action juste* (obedientia activa), elle fait de tous les hommes des justes, ce qui donne lieu à la même observation que plus haut.

[2] *Rück. Reiche, Kœlln. Glœckl. Olsh. Hodg. Fritzs. Krehl, Heng.* construisent ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος, (τὸ κρίμα ἐγένετο) εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώμ. (τὸ χάρισμα ἐγένετο ou γενήσεται) εἰς π. ἀνθρ. εἰς δικ. ζωῆς. — *Grot. Kop. Flatt, Geissl. Thol. De W. Rothe, Philip. Dietzsch, Reuss* ne veulent pas *déterminer le sujet* et construisent ὡς δι' ἑνὸς παράπτ. (ἐγένετο ou ἀπέβη = res cessit, abiit in = il en est résulté une condamnation) εἰς πάντ. ἀνθρ. εἰς κατάκριμα· οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικ. (ἐγένετο ou ἀπέβη; γενήσεται ou ἀποβήσεται) εἰς π. ἀνθρ. εἰς δικ. ζωῆς. Ces deux constructions ne diffèrent en rien pour le fond de la pensée. Dès qu'on voudra — et la clarté l'exige — sortir le sujet de l'indétermination, on retrouvera nécessairement la première construction. Nous ferons seulement observer que, lorsqu'on veut exprimer les sujets sous-entendus, il faut les prendre, comme nous l'avons fait, dans la proposition elle-même, car c'est ce qui a permis de les sous-entendre, et non dans la phrase précédente. Si *Fritzs.* s'y oppose, c'est qu'il a mal compris le sens de δικαίωμα. Une seconde observation, c'est que, dans le second membre, il faut un futur (γενήσεται, *De W. Dietzsch, Fritzs.*), non un passé (ἐγένετο, ἀπέβη, *Thol. Scholz, Kœlln. Hodg. Krehl, Heng. Reuss, Godet*) : c'est clairement indiqué au v. 19, qui explique le v. 18, et où figure le futur κατασταθήσονται.

sion, et il a dit *δικαίωσις ζωῆς* : *Δικαίωσις, la justification*, l'action de justifier (*δικαιοῦν*), c.-à-d. de tenir le pécheur pour juste et de le traiter comme tel (voy. 1,17); *ζωῆς* (gen. effectus), *qui procure, qui donne, qui cause*, etc. (Sir. 45,5 : *νόμος ζωῆς καὶ ἐπιστήμης*. Rom. 7,24. 8,2. Phil. 2,16 : *λόγ. ζωῆς*. Jean 6,35 : *ὁ ἄρτος τ. ζωῆς*) et *ζωή* désigne *la Vie*, le bonheur éternel, non *la vie spirituelle* (*Godet*). De là, « *une justification, une absolution, qui donne la Vie.* » — Quant à *πάντας ἀνθρώπους*, il désigne, comme v. 12, et pour les mêmes raisons, non la totalité absolue, mais la grande généralité [3]. — Voici maintenant la pensée de Paul : « *Ainsi donc, de même que par la faute d'un seul*, c.-à-d. par ce qui est advenu par la faute d'un seul homme, qui a donné entrée dans ce monde au péché, lequel principe est allé se propageant et se développant, *la faute* — c.-à-d. ce qui est advenu par la faute — *s'est étendue sur tous les hommes en condamnation*, c.-à-d. a amené, a abouti à une condamnation des hommes, la Mort; *de même, par l'acte de justification, d'absolution*, c.-à-d. par le bienfait *d'un seul homme, l'acte d'absolution s'étendra sur tous les hommes en justification de Vie,* » c.-à-d. amènera, aboutira à une justification qui donne la Vie, le bonheur éternel. Cette forme est trop traînante pour Paul qui se résume et est concis : il fait disparaître les verbes et les sujets. Nous nous rapprocherons de cette concision par une légère inversion :

[3] Le désarroi des commentateurs est complet. Après avoir affirmé au v. 12 que *πάντ. ἄνθρωποι* désigne la totalité absolue, ils sont contraints de maintenir cette affirmation pour la première partie du v. 18, et de l'abandonner pour la seconde partie parallèle. (!) Les uns (*Kop. Klee, De W. Rück.* etc.) passent sur cette difficulté sans rien dire. *Heng.* se ravise, et veut maintenant que *πάντες* ait le sens général. *Krehl, Dietzsch* pensent qu'en disant que « l'acte d'absolution s'est étendu sur tous les hommes, » Paul veut dire qu'il *est destiné à tous*, quoique *tous* n'y participent pas. (!) La plupart (*Corn.-L. Grot. Flatt, Thol. Hodg. Mey. Philip. Godet*) ne veulent plus voir dans *tous les hommes* que les croyants. (!) Fritzsche — et c'est le seul qui soit logique — maintient le sens absolu dans les deux membres et pense que Paul professe la doctrine du rétablissement final. *Mangold*, p. 125, ne voit d'autre manière d'y échapper qu'en sous-entendant, d'une part, *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*, et, d'autre part, *ἐὰν πάντες πιστεύσωσιν*. (!)

« *Ainsi donc, comme par la faute d'un seul la condamnation s'est étendue sur tous les hommes, ainsi l'absolution*, ou le bienfait *d'un seul, s'étendra sur tous les hommes en sentence de Vie.* » Paul ne dit ici que ce qu'il a expliqué plus haut; seulement il le dit d'une manière concise, en se résumant.

ỳ. 19. Paul nous explique (*γάρ*) — toujours en se résumant (voy. *ἄρα οὖν*) — pourquoi *la faute* (*παράπτωμα*) d'une part, et le *bienfait* (*δικαίωμα*) de l'autre, amènent à des résultats opposés, *la condamnation* (*κατάκριμα*) ou *la Mort* (*θάνατος*) d'un côté, et *la justification qui donne la Vie* (*δικαίωσις ζωῆς*) de l'autre. C'est qu'ils ont sur l'homme qui entre dans l'une ou dans l'autre de ces deux voies ouvertes, l'une par Adam, l'autre par Christ, deux effets opposés ; l'une fait des pécheurs (*ἁμαρτωλοί*)*;* l'autre, des justes (*δίκαιοι*).

Ce verset se compose de deux membres opposés et parallèles : *ὥσπερ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου* est opposé et parallèle à *οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνός,* et ces expressions ne sont qu'une forme nouvelle pour indiquer ce qui est advenu par la faute, opposé à ce qui est advenu par le bienfait. De là, *de même que* (non « par l'exemple de la désobéissance » *Pél.*) *par la désobéissance* (allusion au *παράπτωμα,* v. 15.17.18) *du seul homme* (= *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, v. 16) qui a donné entrée dans ce monde au *ἁμαρτία*... *ainsi par l'obéissance du seul homme*, qui a introduit dans le monde la *δικαιοσύνη θεοῦ*. *Ὑπακοή*, « l'obéissance, » a été amené par l'opposé *παρακοή;* il allusionne, non à tel acte spécial ou principal de la vie de Christ, comme la mort (*Mey. Krehl,*); mais à sa vie et à son œuvre tout entière, qui est une œuvre de soumission volontaire (comp. Phil. 2,8). Paul désigne « ce qui est advenu par Christ, » en l'indiquant par le principe (*ὑπακοή*), tandis que précédemment il l'avait indiqué par le résultat (*χάρισμα*, v. 15, *δώρημα*, v. 16, *δικαίωμα*, v. 18); mais le fond de l'idée est le même. — *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί* est opposé et parallèle à *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί :* Paul substitue de nouveau *οἱ πολλοί* à *πάντες*,

ce qui est d'autant plus remarquable que ce v. 19 nous donne le pourquoi du v. 18. Du reste, cela n'a rien de surprenant, après ce que nous avons dit du sens général de *πάντες* (voy. v. 12), et c'est fort naturel après la différence stipulée au v. 15. Paul préfère *οἱ πολλοί*, parce qu'il tient à être plus précis qu'au v. 18 [1]. *Ἁμαρτωλός* (opp. à *δίκαιος*, Mth. 9,13) *pécheur*, désigne l'homme dont la volonté et la vie sont en opposition avec la volonté de Dieu; tandis que *δίκαιος*, *juste*, désigne l'homme dont la volonté et la vie sont en harmonie avec la volonté divine. Nous repoussons donc, pour *ἁμαρτωλός*, le sens de « qui a de l'inclination au péché » (*Chrys.*), « soumis à la punition et condamné à mort » (*Théoph.*), « misérable par ses péchés » (*Flatt*), etc. etc. — *Καθίστημι*, 1° (suj. an.) *placer*, *mettre à une place*, *établir*, *constituer*, *rendre* (Xén. Anab. 6,3.18). — 2° (suj. in.) *rendre*, *faire devenir*, c.-à-d. avoir pour effet d'amener qqu'un à être (= efficere); 2 Pier. 1,8 : *ταῦτα γὰρ ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν εἰς τὴν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστ. ἐπίγνωσιν*, « la possession et le développement en vous de ces vertus vous rendent, c.-à-d. ont pour effet de vous amener à être laborieux et féconds pour la connaissance... » *Καθίσταμαι* (passif) *devenir*, *être rendu*, c.-à-d. être amené, par l'effet qu'a sur nous telle ou telle chose, à être... Jacq. 4,4 : *οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστίν; ὃς ἂν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται*, « ne savez-vous pas que l'amour du monde *est* (en soi, par sa nature même = *ἐστί*) inimitié contre Dieu? Celui donc qui veut être ami du monde, *est*, c.-à-d. *est rendu*, *devient*, par l'effet même que ce désir a sur lui, par les sentiments qu'il produit au dedans de lui, ennemi de Dieu. » *Καθίστημι*, *καθίσταμαι*, (suj. in.) se disent toujours de la situation où met telle ou telle chose par l'effet interne qu'elle

[1] La difficulté causée par le remplacement de *πάντες* par *οἱ πολλοί* est plus apparente ici qu'au v. 15, à cause du rapprochement des mots, et les commentateurs n'ont pu et ne pourront jamais la résoudre, aussi longtemps qu'ils persévéreront dans leur point de vue sur ce paragraphe. Tout ce qu'ils ont dit là-dessus se réfute de soi-même.

a sur l'homme qui en subit l'influence. Cette observation importante a été négligée par tous les commentateurs. De là, *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, « *le grand nombre, la masse, ont été* — non pas « déclarés, connus » (par le fait de la mort à laquelle ils sont soumis, *Kop. Reiche, Fritzs.*), ni « considérés et traités comme » (*Chrys. Théoph. Socin*, I, p. 149, II, p. 367, *Crell, Grot. Limb. Bœhm. Flatt, Hodge, Krehl, Lange, Reuss*, etc.), ni « mis dans la catégorie de » (*Mey. Heng. Philip.*), ni « se sont montrés » (*B.-Crus.*); mais « *ont été rendus* (*Calv. Thol. Rück. Kœlln, De W. Olsh. Dietzsch, Hofm. Godet*) *pécheurs*, » c.-à-d. sont devenus pécheurs par l'effet interne du *ἁμαρτία* auquel Adam a donné entrée dans ce monde, et qui a été se propageant parmi les hommes (voy. v. 12), — et nullement, comme le prétendent les commentateurs par « l'imputation » de la faute (*παράπτ.*) ou désobéissance (*παρακοή*) d'Adam, ce dont il n'a jamais été question. — De même, *δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί*, « *le grand nombre, la masse, seront rendus justes,* » c.-à-d. deviendront justes, par l'effet interne de la *δικαιοσύνη θεοῦ*, du bienfait (*χάρισμα, δώρημα, δικαίωμα*) introduit par Christ dans le monde, lequel ira se propageant parmi les hommes pécheurs qui se l'approprieront par la foi, — et non, comme disent les commentateurs, par « l'imputation » de la justice ou de l'obéissance de Christ. L'expression *δίκαιοι κατασταθήσονται*, indique bien l'effet subjectif que la *δικαιοσύνη θεοῦ* a sur le pécheur : elle fait d'un *ἁμαρτωλός* un *δίκαιος ;* cette *δικαιοσύνη* est, comme nous l'avons dit (1,17), une justice bien réelle; du reste, Paul l'explique plus loin, ch. VI-VIII.

Paul se résume donc (v. 18.19) et crayonne rapidement les grands traits de ressemblance de l'histoire du principe perturbateur et du principe restaurateur dans l'humanité. *De même* (v. 18) *que par la faute d'un seul homme*, — qui, par sa faute même, a donné entrée dans ce monde au principe du péché (*ἁμαρτία*) et a ainsi ouvert la voie de l'opposition à la volonté de Dieu, voie inconnue jusqu'alors — *s'est étendue sur tous les hom-*

mes en général, *la condamnation*, la perte du bonheur à venir, la Mort; *de même, par le bienfait d'un seul homme* — qui est venu accomplir sur cette terre sa divine mission en y introduisant le principe de la justice qui vient de Dieu par la foi, et ainsi a ouvert aux pécheurs une voie de retour à Dieu et au bien — *s'étendra sur tous les hommes* en général, *la justification*, cette réhabilitation du pécheur à l'état de juste, *qui donne la Vie*, le bonheur éternel. En voici la raison, v. 19: *Car si par la désobéissance d'un seul homme* — qui a donné entrée ici-bas au péché, principe qui, au lieu de s'arrêter à lui, est allé se propageant sans cesse dans l'humanité, de génération en génération — *le grand nombre, la masse des hommes ont été rendus*, ou *sont devenus pécheurs*, ce qui a attiré sur eux la condamnation, la Mort, juste rétribution de leurs fautes; *ainsi par l'obéissance d'un seul homme*, — qui a donné entrée ici-bas à la justice qui vient de Dieu par la foi, principe nouveau de pardon et de grâce pour les pécheurs, qui va et ira continuellement se développant et se propageant dans l'humanité, de génération en génération — *le grand nombre, la masse des hommes seront rendus*, ou *deviendront justes*, et obtiendront ainsi la Vie, la félicité éternelle (voy. les réflexions de *Baur*, Paulus, p. 573).

Le principe du mal, le péché, introduit par un seul homme, trouve un principe réparateur dans la justice qui vient de Dieu où la grâce introduite par un seul homme; son règne finit là où le règne de la grâce commence. La volonté de l'homme en opposition avec la volonté de Dieu se remet en harmonie avec son Créateur; l'ordre succède au désordre, et la Vie à la Mort: le trouble a disparu. L'humanité présente ainsi dans son histoire deux points fixes d'où tout part: le péché introduit par un homme, et la justice qui vient de Dieu ou la grâce introduite aussi par un homme. Le péché et la grâce sont les pôles sur lesquels pivote l'histoire de l'humanité dans ses rapports avec Dieu. Mais à ce point de vue, quel est le rôle de la loi? Quel est son but? Dans quel rapport est-elle avec le péché d'une part, et

avec la grâce de l'autre ? C'est là ce que Paul sent le besoin de dire; c'est dans ce but même qu'il a reproduit en conclusion sa pensée principale.

℣. 20. Ce verset présente de grandes difficultés pour le fond et pour la forme. *Δέ*, « *or*, » introduit la pensée nouvelle par laquelle Paul poursuit et achève son développement. — *Νόμος παρεισῆλθε* : *Νόμος* sans article, désigne ici, non *la loi mosaïque*, quoique tous les commentateurs s'accordent unanimement et *à priori* à l'affirmer, tant cela leur paraît évident; mais *la loi* en général, parce que le contexte l'exige [1]. Paul, considérant ce qui est advenu dans l'humanité, par la faute d'une part et par la Grâce de l'autre, considère aussi le rôle de la loi dans l'humanité, et non dans le peuple juif, qui n'est point en cause. L'expression *παρεισῆλθε* ne peut en aucune façon s'appliquer à la loi mosaïque, et le v. 21 confirme pleinement notre point de vue. *Παρεισῆλθε* scil. *εἰς τὸν κόσμον* : *Εἰσῆλθε*, « *est entré*, » s'est fait jour, indique la venue d'une chose qui apparaît pour la première fois, puis va se propageant, s'étendant (cf. *εἰσῆλθεν*, v. 12). Cette expression va bien en parlant de la loi naturelle, qui a fait son entrée dans le monde, la première fois qu'elle s'est fait sentir à la conscience de l'homme (ici, du premier homme) et s'est reproduite chez tous les hommes de génération en génération ; tandis qu'elle ne saurait convenir à la loi mosaïque promulguée objectivement et donnée une fois pour toutes : c'est *ἐδόθη*, Jean 1, 17, *προσετέθη*, Gal. 3,19, qu'il aurait fallu dire. Quant au préfixe *παρά*, car *παρεισῆλθε* n'est pas l'équivalent du simple *εἰσῆλθε* (cont. *Morus*, *Flatt*), distinguons-le de *πρός* et de *ἐπί*, qui indiquent des idées voisines. *Ἐπί* indique une idée d'occasionalité = *à ce propos*, *là-dessus* : *λυπεῖται*, il s'afflige : *ἐπιλυπεῖται*, à ce propos, là-dessus il s'afflige. *Πρός* indi-

[1] Cette erreur est d'autant plus grave que, par suite du contexte, elle se reproduit dans la suite (6, 15. 7, 6. 7. 14, etc.), où ces commentateurs continuent à donner à *νόμος* le sens de loi mosaïque, ce qui fausse partout la pensée de l'apôtre, et le présente comme s'il poursuivait une sorte de polémique contre les judéo-chrétiens de l'Eglise de Rome.

que qu'on ajoute quelque chose = insuper, *par-dessus*, *en sus* : *τιθέναι*, placer; *προστιθέναι*, placer en sus, ajouter; *λέγειν*, dire, *προσλέγειν*, ajouter. *Παρά*, indique quelque chose qui se met *à côté*, *près* d'une autre chose: *λαμβάνειν*, prendre; *παραλαμβάνειν*, prendre près de soi, à côté de soi : de même *συμπαρομαρτεῖν*, *συμπαρέπεσθαι*, etc. *Παρά* se rapproche quelquefois singulièrement de *πρός*, ainsi Pollux 9,5.3 : *παρεισπράττω* signifie proprement, non pas, « exiger en outre, en sus » (*Fritzs.*), mais « exiger qqchose à côté de ce qui est dû. » Pour le fond, cela revient au même, mais la forme est différente : *πρός* indique que cela *s'ajoute* à ce qu'on a déjà, de manière à en faire partie, à l'augmenter, etc.; tandis que *παρά* indique que la première partie forme un tout, *à côté* duquel vient se loger qqchose qui s'efface ordinairement devant l'objet principal, et pourtant qui va ou doit aller avec (de même nous disons familièrement : N'a-t-il que cela? — Oh! il a bien qqchose *à côté :* nuance avec *de plus*, *en sus*). Ainsi 2 Pier. 1,5 : *παρεισφέρω*, non prop. « apporter *en outre*, *en sus* » (*Fritzs*), mais « apporter *à côté de.* » C'est à cette interprétation que s'arrêtent *Thol. Rück. Rothe*, *Mey. Philip. Th. Schott*, p. 250, *B.-Weiss*, p. 287, *Dietzsch*, p. 202, *Hofm. Gess.* p. 175, *Godet :* « *La loi mosaïque est entrée à côté* du *ἁμαρτία,* » et ils donnent (sauf *Meyer*) au préfixe *παρά*, « à côté de, » la signification de « accessoirement ». Comme dit *Philippi*, « la loi de Moïse est entrée *à côté* (*παρεισῆλθε*) de la grande économie du Péché (*εἰσῆλθε ἡ ἁμαρτία*, v. 12), » c.-à-d. comme une économie ou une institution subordonnée ou secondaire. — Mais tel n'est point ici le sens de *παρά :* il a une tout autre valeur. Nous devons remarquer que les préfixes *παρ-εις* joints ensemble et exprimant une chose qui entre à côté d'une autre, indiquent ordinairement une chose qui entre *inaperçue*, en sorte que *παρεισέρχεσθαι* signifie prop. *entrer sans être aperçu*, *se faufiler*. Philon (de ebriet. I, p. 381) comparant l'ignorance avec la cécité et la surdité, dit : *τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἀγνοία ἐργάζεται, τὰ βλέποντα καὶ ἀκούοντα αὐτῆς λυμαινομένη*,

καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα, « l'ignorance ne laisse entrer à côté d'elle, c.-à-d. se faufiler dans l'esprit ni lumière, ni raison » (de mundi opif. I, p. 36) : *ἄκρατον γὰρ ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀῤῥωστήματος ἢ νοσήματος ἢ πάθους παρεισεληλυθότος* (aucune faiblesse... n'étant venue se mettre à côté de, c.-à-d. se faufiler dans cette *λογικὴ φύσις*) *εὐθυβόλους ἐποιεῖτο* (*Ἀδὰμ*) *τὰς κλήσεις.* *Hengel* cite Test. Judæ, 16 : *ἐὰν πίνητε μὴ αἰδούμενοι καὶ ἀποστῇ ὁ τοῦ θεοῦ φόβος, λοιπὸν γίνεται μέθη καὶ παρεισέρχεται ἡ ἀναισχυντία,* « l'ivresse arrive et à côté d'elle entre, c.-à-d. se faufile l'impudence. » Plut. (Publicola. c. 17,4) dit de Mucius Scevola : *ἐπιβουλεύων δὲ τὸν Πυρσῆναν ἀνελεῖν, παρεισῆλθε* (il se faufila avec les Etrusques) *εἰς τὸ στρατόπεδον τυῤῥηνίδα φέρων ἐσθῆτα.* De même, Pélopidas c. 9. 2 Pier. 2,1 : *παρεισάγειν*, introduire, sans qu'on s'en aperçoive, idée voisine de *ὑπεισάγειν*, introduire en cachette. Gal. 2,4 : *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους* (intrus) *ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον* (se faufilèrent) *κατασκοπῆσαι.* 2 Macc. 8,1. Jos. B. J. 5,3.1. Polyb. 1,7.3. 1,8.4. 2,55. 3, etc. Cette signification de *παρεισέρχεσθαι* « *entrer sans être aperçu, se faufiler* » est vraisemblablement celle que lui donne la Vulgate : subintravit ; seulement, il faut se donner de garde de traduire par « *entrer en cachette, à la sourdine,* » ce qui ne serait pas exact, parce qu'on peut entrer inaperçu, sans entrer en cachette, et que *παρεισέρχεσθαι* ne comporte pas cette idée, puisque dans les passages où l'on veut l'exprimer, on a soin d'ajouter *λάθρα*, Polyb. 2, 55.3. *λεληθότως*, 2 Macc. 8, 1. Il arrive ici que les commentateurs repoussent unanimement cette signification de *παρεισέρχεσθαι*, prétendant qu'elle ne saurait s'appliquer à la loi de Moïse, qui, loin de venir inaperçue, a été donnée avec éclat (Gal. 3,19) et toute seule : raison excellente, mais qui démontre précisément, contre les commentateurs, que *νόμος* ne saurait désigner ici la loi mosaïque. — Quant aux autres interprétations, elles ne se justifient pas. *Νόμος παρεισῆλθε* ne saurait signifier *a*) « la loi mosaïque est intervenue entre Adam

(*Théod :* Abraham) et Christ » (*Estius*, *Crell*, *Grot. Cocceius*, *Limb. Usteri*, p. 66, *Beneck. Kœlln. Olsh. Rothe*, *B.-Crus. Ewald*, *Th.-Schott*, *Lange*, *Mangold*, p. 126, *Reuss*), — ni *b*) « est venue en passant » (*παρά* comme dans *παρέρχεσθαι*), c.-à-d. pour un temps, comme *παιδάγωγος* (= *πρόσκαιρος*, *Chrys. Dam. Ecum. Théoph. Erasm. Ecol. Zwingl. Corn.-L. Klee*, *Glœckl.*) — ni *c*) « est venue après la faute, plus tard » (*Ps.-Ans. Hammond*), parce que le langage n'autorise pas ces différentes significations. Nous repoussons aussi les interprétations, *d*) « la loi mosaïque est venue par-dessus la faute » (= praeterea ou insuper, *Calv. Bèze*, *Kopp. Scholz*, *Mey. Fritzs.*), « par-dessus le péché » (*ἁμαρτία*), c.-à.-d. les péchés (*Beng. Reiche*, *De W. Krehl*), « par dessus la loi morale » (*Pél. Abél. Heum. Cram.*), « par-dessus le plan du salut » (*Hodge*), parce que le préfixe *παρά* n'est pas identique avec *ἐπί* ou *πρός* et que *παρ-εις* a ici un sens bien déterminé.

Paul dit donc que « *la loi* en général — et l'allusion à la loi naturelle est évidente — *est entrée*, » c.-à-d. s'est fait jour parmi les hommes ; elle est apparue et elle allée se propageant dans l'humanité. Elle est entrée *inaperçue*, s'est faufilée. En effet, sa venue est tout intérieure ; elle vient sans qu'on sache trop comment, et se développe graduellement dans la conscience : son développement va de pair avec le sentiment du péché, et arrive dans l'homme sans qu'il sache bien dire quand et comment. L'aoriste est parfaitement en place, car il s'agit d'un fait qui se reproduit. Elle est entrée inaperçue, parce qu'elle n'est pas entrée seule, mais *à côté* d'autre chose, savoir le *παράπτωμα*, comme l'indique le but même, *ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ*.

ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ : Πλεονάζειν (R. *πλέον*) « devenir plus nombreux ou plus grand, s'augmenter, s'accroître, grandir, croître, non en gravité (cont. *Th. Schott*, *Hofm.*), mais en quantité ou en grandeur, » 2 Cor. 4, 15. Phil. 4, 17. 2 Thess. 1, 3. 2 Pier. 1, 8. — *Τὸ παράπτωμα*, désigne « la faute » d'Adam, et il n'y a aucune raison valable pour dévier du sens qui lui a

été donné jusqu'ici dans tout le paragraphe. *Beng. Mey. Philip. Th.-Scholt*, p. 250, *Hofm. Dietzsch*, p. 205, *Godet*, le reconnaissent. Mais comment Paul peut-il dire que « par la venue de la loi mosaïque la faute d'Adam s'est accrue en quantité ou en grandeur? » car la faute d'Adam est et demeure ce qu'elle est, et l'on ne comprend pas comment la loi mosaïque, qui est venue des siècles après elle, peut y rien changer. La question est si embarrassante que maints commentateurs (*Rück. Reiche, DeW. Fritzs. Krehl, Heng.*) contrairement au contexte, qui a toujours désigné par *παράπτωμα* « la faute d'Adam, » et contrairement au langage, qui ne permet pas de voir dans *παράπτωμα* (comme *ἁμάρτημα*, etc.) autre chose qu'un acte concret, lui donnent le sens abstrait et collectif (= *τὸ παραπίπτειν* ou *τὰ παραπτώματα*) « *afin que les fautes s'accrussent, devinssent plus nombreuses.* » D'autres (*Erasm. Zwingl. Calv. Grot. Cocceius, Przypl. Limb. Wolf, Beng. Klee, Geissl. Glœckl. Hodge, Rothe, Krehl*, etc.) changent indûment le sens de *πλεονάζειν*, et traduisent : « *afin que la faute* (d'Adam) *grandît* ou *s'accrût* dans la connaissance ou dans la conscience (des Juifs); » et comme cela même n'offre pas de sens acceptable, ils entendent *τὸ παράπτωμα*, non de la faute même, mais du *ἁμαρτία* introduit par la faute ; en sorte que *ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα* revient à, « *afin que le péché*, introduit par la faute d'Adam, *grandît* ou s'accrût dans la connaissance ou la conscience (des Juifs). » Dans ce cas, il est évident que c'est « la connaissance du péché » (*ἐπιγνώσις τῆς ἁμαρτ.*) qui s'accroît, non le péché (*ἁμαρτία* ou *παράπτ.*) comme dit Paul. Enfin, il n'est pas jusqu'à ceux qui reconnaissent que *τὸ παράπτωμα* doit désigner « la faute » d'Adam (voy. plus haut) qui de fait ne l'abandonnent dans leur interprétation. Ils expliquent que « par la loi mosaïque la faute (d'Adam) s'est accrue, en ce sens qu'elle s'est en quelque sorte reproduite dans ses descendants, dans une multitude d'actes de péché particuliers, désormais des *παραπτώματα*, qui sont venus s'y relier ou s'y adjoindre. » Cette explication montre que c'est, non *la faute* d'A-

dam (*τὸ παράπτωμα*) qui s'est accrue — elle reste et demeure ce qu'elle a été — mais *la conséquence* de la faute d'Adam, c.-à-d. le *ἁμαρτία* introduit par la faute et qui seul relie ces *παραπτώματα* au *παράπτωμα* d'Adam. *Philippi* le laisse apercevoir, quand il dit que « le *παράπτωμα* ne peut s'accroître qu'en tant qu'il est *inhérent subjectivement* à l'humanité, sous la forme du *ἁμαρτία.* » *Bengel* veut même qu'on sous-entende *καὶ ἡ ἁμαρτία.*

Pour nous, la difficulté n'existe pas. Nous remarquons que *τὸ παράπτωμα,* « la faute, » est ici, comme dans tout le morceau, une brachylogie pour dire « ce qui est advenu par la faute, » en conséquence l'expression « *afin que la faute grandît* ou *s'accrût* » signifie « *afin que ce qui est advenu par la faute*, savoir le *ἁμαρτία*, à qui elle a donné entrée, *grandît* ou *s'accrût*, » et cette interprétation est pleinement confirmée par l'expression *οὗ δὲ ἐπλεόνασε ἡ ἁμαρτία,* qui suit et n'est que la reprise immédiate de la même pensée. Paul nous dit donc que la loi — au fond la loi naturelle — laquelle est entrée en même temps que la faute (*τὸ παράπτωμα*) et est allée se propageant parmi les hommes, a augmenté, accru la faute, c.-à-d. ce qui est advenu par la faute, savoir le péché à qui elle a donné entrée et qui est allé se propageant parmi les hommes ; la loi a servi à rendre le péché plus grand, c.-à-d. à multiplier les *ἁμαρτίαι.* Paul se borne à énoncer ici le fait, mais au ch. VII, il entre dans quelques détails et expose son point de vue. Il constate que, pratiquement, l'effet de la loi dans l'homme a été, 1° de rendre le péché (*ἁμαρτία*) manifeste, de le faire apparaître pour ce qu'il est ; 2° de devenir une occasion nouvelle de pécher (cf. 7,7-11). C'est ainsi que ce qui est advenu par la faute, c.-à-d. le *ἁμαρτία* introduit par elle dans le monde, s'est accru par la loi qui est entrée avec lui.

Un point extrêmement grave, c'est que Paul fait de cette croissance du péché, *le but* (*ἵνα*) même de la venue de la loi. Accoutumés à penser que le bien moral de ses créatures, non leur déchéance, est et doit être le but de l'Etre parfait ; instruits, d'autre

part, par Paul lui-même, que la loi est chose sainte (7,14), qu'elle a été donnée pour arrêter le péché (Gal. 3,19) et appeler au bien (1 Tim. 1,8), afin que l'homme instruit de la volonté de Dieu, la fasse et ait la Vie (Rom. 10,5), nous nous demandons comment il est possible que Paul, contrairement à ce qu'il dit ailleurs, affirme que la loi soit entrée dans la conscience des hommes dans *le but* de rendre l'homme plus pécheur et à pareille fin. Un certain nombre de commentateurs (*Chrys. Théod. Dam. Ecum, Théoph. Abél. Mél. Luth. Estius, Corn.-L. Hammond, Kop. Flatt, Reiche, Maunoury*) tranchent la difficulté en faisant violence au langage; ils donnent à ἵνα le sens de « *en sorte que,* » et présentent cette croissance du péché comme un résultat, une conséquence pratique qu'a eue la loi [1]. D'autres l'éludent en prétendant que dans ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ il s'agit d'une croissance, non du péché, mais de la connaissance ou de la conscience du péché (*Erasm. Zwingl. Calv :* je ne pense pas qu'il soit ici parlé d'autre accroissement que de connaissance et d'obstination. *Grot. Cocceius, Przypl. Limb. Wolf, Klee, Geissl. Glœckl. Hodge, Rothe, Krehl,* etc.) ou de sa gravité, la loi mosaïque transformant les péchés en παραπτώματα (*Hofm. Th.-Schott,* p. 250). Quant aux commentateurs qui retiennent le sens de ἵνα « afin de, » et de πλεονάσῃ, « s'est accru, » (*Thol. Mey. Olsh. Philip. Heng. De W. Dietzsch, Godet,* etc.) — ils sont si brefs et si obscurs dans leurs explications, qu'il nous est impossible de bien comprendre comment ils résolvent la difficulté. Avant d'aborder nous-même cette question, nous terminerons l'exégèse du chapitre.

Paul n'a pas plutôt énoncé le *but* de la loi, de rendre les péchés plus nombreux, qu'il se hâte d'ajouter un complément absolument nécessaire, la pensée qui en est inséparable et s'y

[1] *Augustin,* dans son explication (Enarrat. in Ps. 102), rapporte « *afin que* » à une idée étrangère au texte, et transforme, au moyen d'un abl. absolu, le ἵνα de Paul en un « *de sorte que :* » hoc est in lege magnum mysterium, *ideo eam datam, ut,* crescente peccato, *humiliarentur superbi, humiliati confiterentur, confessi sanarentur.* — *Socin,* I, p. 149 : *quasi* (!) in eum finem illa data fuerit, *ut* peccatum augeretur. Ce sont là des échappatoires.

relie comme un correctif indispensable, faisant comprendre l'autre partie, *οὗ δὲ ἐπλέονασεν ἡ ἁμαρτία : Οὗ* n'a pas le sens temporel (= « au moment où, lorsque, » *Grot. Benecke, Glœckl. De W. Fritzs. Krehl, Reuss*), sens qui n'est usité que chez les poètes ; il a le sens local, = « *mais là où* » (4,15. 2 Cor. 3,17) et il n'est point restreint à Israël (*là où*, c.-à-d. en Israël, *Heng. Philip. Hofm. Godet*, etc.), car il ne s'agit pas de la loi mosaïque dans ce paragraphe; mais il doit s'entendre de l'humanité tout entière, dans laquelle travaillent le Péché et la Grâce. Du reste, c'est confirmé par le v. 21 où le point de vue général est évident. — « *Mais là où le péché s'est accru, a abondé* » : reprise de l'idée précédente; seulement, pour plus de clarté, Paul a remplacé *τὸ παράπτωμα* par *ἁμαρτία* qui désigne (cf. v. 12) « le péché, » ce principe subversif qui a fait son entrée ici-bas par la faute (*παράπτ.*) d'Adam, et qui s'est fait jour parmi les hommes. A ce principe, Paul oppose le principe supérieur et restaurateur qu'il appelle *ἡ χάρις*, « *la grâce* » (cf. v. 15), cette faveur imméritée, dont les pécheurs sont l'objet de la part de Dieu, et qui se montre dans la *δικαιοσύνη θεοῦ* introduite par Jésus, comme il en a été question, jusqu'ici; et il ajoute : *ὑπερεπερίσσευσε ἡ χάρις*, « *la grâce a abondé et au-delà*, c.-à-d. *a surabondé*. » Nous avons expliqué *περισσεύειν*, v. 15. Le préfixe *ὑπέρ* lui donne un sens superlatif qui revient à « *et au-delà* ; » Rom. 8,37 : *ὑπερνικῶμεν*, « nous sommes vainqueurs et au-delà, » plus que vainqueurs, c.-à-d. plus que ce qui était déjà plus, car « vainqueur » exprime déjà une supériorité. Phil. 2,9 : *ὑπερύψωσε*, « il l'a élevé et au-delà, » plus qu'élevé, c.-à-d. que ce n'est pas seulement une élévation ordinaire, au-dessus des autres, mais une élévation qui va encore au-delà. De même, 2 Cor. 7,4. 1 Tim. 1,14. C'est une sorte de superlatif qui indique qu'on dépasse la mesure, toute mesure : *ὑπερφοβεῖσθαι*, Xén. Cyr. 1,4.2; *ὑπερεχθαίρειν*, Soph. Ant. 127. Dion Cass. 59,4 : *τῶν ἑταίρων, τοὺς μὲν ὑπερεχολάζευε, τοὺς δὲ ὑπερύβρισε*. Paul ne se contente pas de dire que la grâce a été supérieure, en quan-

tité plus grande (*ἐπερίσσευσε*) que le péché grandissant : cette gradation est trop faible à son gré; il déclare que la grâce a des proportions bien autrement grandes que celles du péché, et il dit *ὑπερεπερίσσευσε* « elle a abondé et au-delà, » plus qu'abondé, *elle a surabondé*. Il nous déclare donc que si, d'une part, *la loi* a pour *but* de multiplier les péchés et d'accroître ce qui est advenu par la faute, c'est que la *grâce*, d'autre part, marche après elle, et que partout où le péché s'est accru, la grâce s'est montrée infiniment plus grande, infiniment supérieure. Les aor. *ἐπλεόνασε, ἐπερίσσευσε*, sont à leur place, car il s'agit ici de faits passés qui se reproduisent.

ỳ. 21. Mais dans quel but cette grâce a-t-elle surabondé? Le v. 21 nous le dit. C'est dans le but (*ἵνα*) d'arracher l'humanité à la Mort, à la condamnation, et de l'amener à la Vie, à la vie éternelle. Voilà le but final, le dernier mot de toutes les dispensations de Dieu ; le but qui donne au but précédent (*ἵνα πλεον. τὸ παράπτ.*) sa vérité. Ce premier but étant subordonné à un but plus élevé, on doit se garder de l'envisager comme un moment à part, ainsi que le font les commentateurs : c'est, au contraire, un moment intimement lié à un contexte dont on ne peut le sortir et qui seul permet de le comprendre.—*Ἵνα, ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία*... *ἵνα* porte sur *βασιλεύσῃ*, et Paul a introduit la comparaison avec le résultat où aboutit le péché (*ὥσπερ ἐβασ... θανάτῳ*) pour faire ressortir le bienfait de la grâce par l'opposition et par le contraste. « *Afin que, de la même manière que le péché* (introduit par le *παράπτωμα*) *a régné*, a exercé son empire (l'aor. *ἐβασίλευσε* indique un fait passé qui se reproduit = a régné, règne et régnera). — *ἐν τῷ θανάτῳ*, non pas, « par la Mort, » (= *διά*, gén. *Ecum. Erasm. Rück. Glœckl. De W. Mey. Fritzs.*), car la Mort n'est pas l'instrument de règne du péché, c'est plutôt la Mort qui règne par le péché (*διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, v. 12), ni « en vue de, pour amener à la Mort » (= *εἰς τὸν θάν. Vulg :* in mortem. *Luth. Calv. Bèze, Piscat. Estius, Corn.-L. Heumann, Cram.* etc.); mais « *en la Mort* » : *ἐν* indique, comme *ἐν τῇ ζωῇ*,

v. 17, la sphère dans laquelle se réalise cette royauté, c'est dans la Mort, parce que c'est là en effet ce qu'il procure (6,23 : *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας, θάνατος.*) *Θάνατος* désigne la condamnation dans l'éternité : cela ressort avec évidence de l'expression opposée et parallèle *εἰς ζωὴν αἰώνιον — οὕτω καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης*, « *ainsi la grâce règne*, exerce son empire, *au moyen de la justice,* » c.-à-d. de la justice qui vient de Dieu (*δικ. θεοῦ*), principe introduit par Christ et opposé à *ἁμαρτία— εἰς ζωὴν αἰώνιον*, « *en amenant à la Vie éternelle,* » la Vie bienheureuse et glorieuse dans l'éternité (6,22.23. 8,2.6. 2 Cor. 2, 16. etc. Mth. 25,46). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν* se rapporte à *χάρις βασιλ. δ. δικ. εἰς ζ. αἰώνιον*, « *par Jésus-Christ*, le médiateur par lequel nous obtenons cette grâce, *notre Seigneur.* » Paul ramène, en terminant, l'attention sur le gracieux auteur de tant de bénédictions, et se plaît à nommer celui qui, dans l'histoire de l'humanité, est le réparateur du désordre et de ses funestes conséquences. Il rappelle en même temps que nous devons nous attacher à lui, comme à notre Maître. C'est une sorte de glorification de Christ.

Revenons maintenant à *ἵνα*. Comment Paul peut-il dire que la loi a eu *pour but* de faire abonder le péché ? Comment le mal se présente-t-il ainsi comme prenant place dans le plan de Dieu à l'égard de l'humanité ? — Pour résoudre cette difficulté, il faut préalablement faire deux observations. La première, que nous avons déjà signalée (v. 20), c'est de se garder de séparer ici les uns des autres, les différents éléments (loi, péché, grâce) pour les considérer à part et d'une manière indépendante : ce serait ôter toute vérité à la pensée de Paul, car elle résulte de la corrélation et de l'union de ces éléments mêmes (de même *Rück. Mey. Fritzs.*). La seconde observation consiste à bien faire attention que, si tout ce qui appartient à l'homme, événements et histoire, peut être envisagé au point de vue de l'homme, c.-à-d. de la liberté humaine, il n'en est pas moins vrai que Dieu a le dernier mot de toutes choses, que tout ici-bas est soumis à sa volonté

souveraine et se trouve être, en définitive, le développement de ses plans éternels, en sorte que les mêmes faits peuvent être saisis différemment, suivant le point de vue où l'on se place pour les considérer. Nous avons déjà cherché à le montrer pour ce qui tient à la vie ou à l'histoire des individus à propos des mots « *Dieu les a livrés* » (1,24); mais cela apparaît encore avec plus d'éclat, quand il s'agit de la vie et de l'histoire de l'humanité, parce qu'aucun fait particulier n'embarrasse alors la vue, et que les lois qui régissent le monde spirituel et moral y manifestent leur action, sans que rien puisse la voiler à nos yeux. C'est à cette hauteur que Paul s'élève dans notre chapitre et qu'il se plaît à considérer un instant la volonté de Dieu relative aux destinées de l'humanité, afin d'esquisser à grands traits et de faire briller aux yeux de ses lecteurs les plans miséricordieux de l'amour divin et de la sagesse suprême.

Cependant, ici encore, les mêmes faits peuvent s'envisager sous deux aspects différents, suivant le point où l'on se place, et le point de vue philosophique et naturel s'offre le premier à nous pour les saisir. A ce point de vue, le seul qui appartienne à l'homme placé en dehors de la révélation chrétienne, le bien et la Vie, le bonheur éternel, apparaissent comme étant seuls dans le plan de Dieu. C'est pour le bien que Dieu a créé l'homme, c'est pour l'amener au bonheur céleste qu'il lui a donné la liberté et l'a enrichi de toutes les prérogatives qui le distinguent des autres êtres de la création. C'est *afin* de le conduire et de le maintenir dans la ligne du bien (1 Tim. 1,8), d'en faire un être moral (= ἵνα τὸ ἀγαθὸν πλεονάσῃ) et l'amener à la Vie éternelle, que la loi morale — expression éternelle de la volonté d'un Dieu saint — se développe en sa conscience, lui révèle son devoir, l'y sollicite par le besoin d'ordre, par le sentiment délicieux de l'harmonie, par la perspective d'une éternelle félicité, la Vie (Rom. 10,5. Gal. 3,12), et le repousse de tout ce qui n'est pas la volonté de Dieu par le sentiment d'un désordre, d'une désharmonie intérieure, par les suites mêmes du péché sur cette terre, et par

ses conséquences dans l'éternité, savoir la condamnation, la Mort (voy. 7,10). Dans ce point de vue le règne du bien et la conquête de la Vie, du bonheur des cieux, apparaissent comme le plan de Dieu et le but de la loi. Dieu n'a permis « la possibilité » du mal, que parce qu'elle était nécessaire pour la réalisation du bien.

Mais l'humanité, au lieu de présenter dans son histoire la réalisation de ce plan de Dieu, en présente, au contraire, le bouleversement. Le mal, le péché (*ἁμαρτία*), se faisant jour par un premier homme, est allé se développant, se répandant parmi les hommes, de manière à devenir un fait général, universel, si bien que l'histoire de l'humanité, c'est l'histoire du péché et de son développement. Si l'on peut dire que Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a fait entrer dans son plan le bien et le mal, et qu'ainsi l'un et l'autre sont voulus de Dieu — non point de telle sorte que le mal soit la vocation à laquelle il appelle l'homme et pour laquelle il l'a créé, mais seulement en tant que possible — il faut ajouter que l'humanité, dans son histoire, montre que le plan de Dieu n'a point été réalisé et que tout se réduit en définitive à la réalisation du mal. Le règne du péché et de la Mort, se trouve être, en réalité, le dernier mot du plan divin.

Ce point de vue philosophique, qui a sa vérité, appartient à l'homme qui se trouve placé en dehors de la révélation chrétienne : c'est sous cet aspect seulement que peuvent s'offrir à lui l'histoire de l'humanité et le plan de Dieu. Il n'en est pas de même pour le chrétien; son regard pénètre plus avant dans le plan de Dieu qui lui a été révélé en Jésus ; il considère tout du point de vue de la grâce de Dieu, comme d'un point où tout converge finalement : c'est la clef de toute l'histoire, en tant que c'est la volonté suprême, et le but final de Dieu, auquel tous les autres buts se subordonnent et concourent tous. C'est précisément le point de vue où Paul se place dans tout le paragraphe, V,12-21. Christ et son œuvre lui servent de point de départ pour faire ressortir le plan de Dieu sur l'humanité.

Il rapproche l'un de l'autre la grâce et le péché et met le développement du péché et la loi en corrélation directe avec le développement de la justice qui vient de Dieu et la grâce.

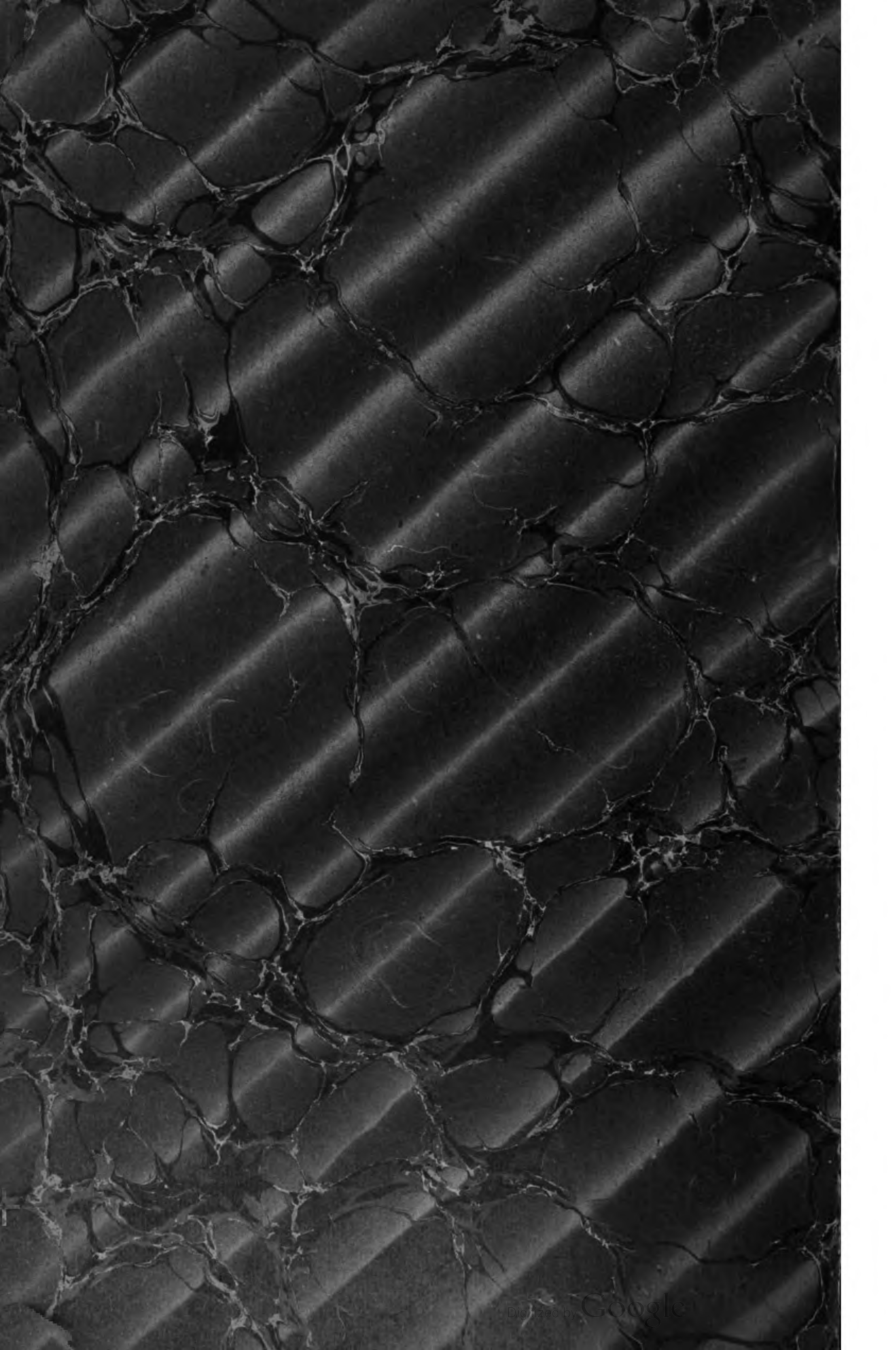
Dans le point de vue philosophique et naturel, le plan de Dieu, envisagé à la lumière de l'expérience et de l'histoire, n'aurait été conçu et arrêté que pour échouer, et être en fait renversé par l'homme. Or, cela est-il admissible? Dieu aurait-il donc eu la vue si courte, que le triomphe du mal doive être le dernier mot de son œuvre? Conçu ainsi, le plan de Dieu est-il réellement compris dans toute son étendue, partant dans sa vérité? — Nullement. Au point de vue religieux et révélé, c.-à-d. au point de vue de la grâce, s'arrêter à ce plan ainsi conçu, c'est ne saisir qu'à demi la volonté de Dieu, ne la connaître que partiellement, par conséquent n'en avoir qu'une conception imparfaite et fausse. Dieu, en posant dans son plan le mal comme possible, a dû en prévoir la réalisation, partant y pourvoir, de manière à ce que le dernier mot du développement lui appartînt, et que ses vues sur l'humanité aboutissent. Dès que le péché entrait dans le plan de Dieu comme possible, il devait y entrer aussi comme échéant, et c'est ce que la révélation nous donne à connaître. La possibilité du mal n'est admise dans le plan de Dieu, qu'autant qu'à son apparition, la volonté divine, qui s'est proposé le règne du bien et de la Vie, a décidé de lier une voie de retour, de sorte qu'il entre dans le plan de Dieu, non comme un dernier terme que rien ne suit; mais, au contraire, comme un cas échéant auquel se relie et s'attache la justice qui vient de Dieu par la foi *(δικαιοσ. θεοῦ ἐκ πίστ.)*, cette voie nouvelle que la grâce de Dieu *(χάρις τ. θεοῦ)* ouvre au pécheur pour le ramener à lui et à la Vie. « C'est le mystère de piété caché en Dieu dès la création du monde et manifesté en son temps » (16,25. Eph. 1, 4-11, etc.). Il se trouve ainsi que, de même que Dieu a voulu que l'homme qui persiste dans la voie du bien, arrive directement à la Vie, au bonheur éternel; de même, il a voulu que celui

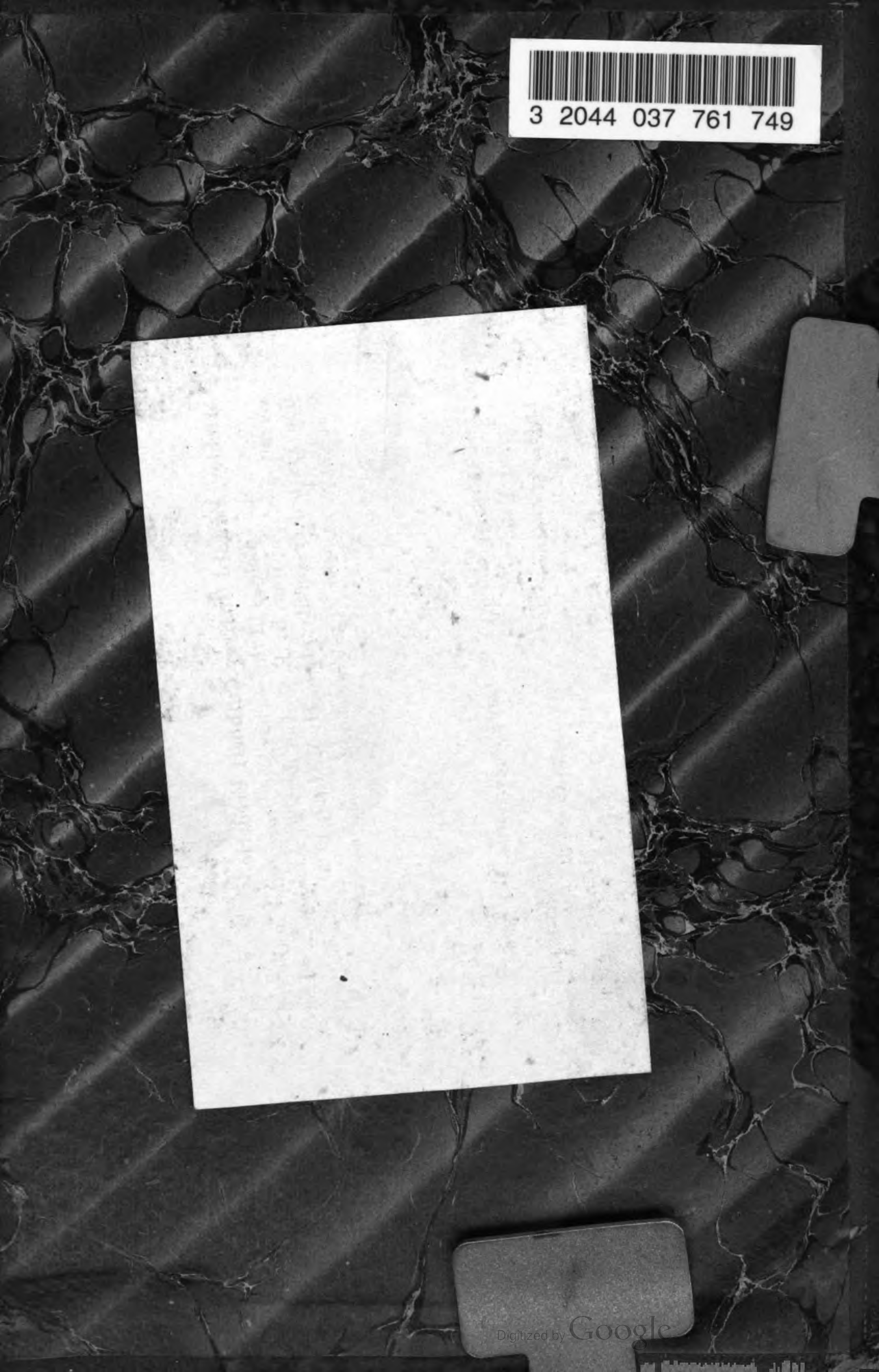
qui s'est écarté de sa volonté, l'humanité pécheresse, qui a mis sa volonté en opposition avec la sienne, trouve pourtant encore, au milieu même de son désordre et de ses ténèbres, le flambeau que la grâce de Dieu a allumé, une voie de retour que son infinie miséricorde a ouverte, et rentre, par la foi, en possession de la justice et de la Vie qu'elle avait perdues. De cette manière, en saisissant la volonté de Dieu dans sa plénitude, c.-à-d. telle que Jésus l'a révélée, on voit que Dieu n'a accepté dans son plan de création la possibilité du mal, que pour attacher la grâce à la réalisation du mal. Ainsi, soit que l'homme persiste dans l'harmonie de sa volonté avec la volonté divine, soit qu'entrant dans la voie du mal, il oppose sa volonté à la volonté de Dieu, il peut, même dans ce dernier cas, parvenir à la Vie, de sorte que le dernier mot du développement appartient réellement à Dieu et que son plan de bonheur et de Vie se réalise et sera un jour réalisé. C'est cette réalisation que Paul, dans ce paragraphe V, 12-21, contemple déjà en esprit dans les fastes de l'humanité.

A ce point de vue, *le péché*, le mal réalisé dans l'humanité se peut envisager comme une voie détournée qui, par la grâce, amène encore à Dieu; par conséquent, comme ayant, en fin de compte, pour *but*, dans le plan de Dieu, le salut et la Vie (« Dieu a enveloppé tous les hommes dans la désobéissance, *afin* de faire à tous miséricorde » 11,32); en sorte que *la loi* — alors qu'elle n'a pas réussi à détourner l'homme du mal, à le guider et à le maintenir dans la voie du bien pour le faire parvenir à la Vie éternelle, ce qui est son but premier et immédiat (7,10) — apparaît comme ayant pour *but* de faire jaillir le mal, de le mettre en lumière (3,19) en le faisant abonder (= *ἵνα τὸ παράπτωμα* ou *ἡ ἁμαρτία πλεονάσῃ*, 5,20) en ce sens qu'elle devient pour le pécheur une occasion de plus de pécher, par la connaissance qu'elle donne (7,8),— et de fermer la bouche à tous les hommes et de les mettre sous le coup de la condamnation de Dieu (*ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ*... etc. 3,19); — et tout cela pour pousser les

hommes vers la grâce qui leur est offerte (*οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμ. ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, 5,20) en Jésus-Christ, « *afin* — et c'est ici le but supérieur, le terme final où tout converge — que de la même manière que le péché a régné en donnant la Mort, ainsi la grâce règne, par la justice, en amenant à la Vie éternelle, par Jésus-Christ, notre Seigneur » 5,21.

FIN DU TOME PREMIER.




3 2044 037 761 749

